مجلة

المسلم المعاصر

السنة ١٢

العدد ٤٧

رجب
شعبان
رمضان
١٤٠٦ هـ

في هذا العدد

إهـــــــداء2005

أ.د./ محمد عثمان نجاتي

القاهرة

مجلة

المُسلم المُعاصِر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

ـسنة الثانية عشر
ـدد السابع والأربعون

ـجب ١٤٠٦ هـ	مارس ١٩٨٦ م
ـعبان	إبريل
ـضان	مايو

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
3 Hoisensprenger
5351 Oetrange
LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة – الكويت 13029
تلفون : ٢٤١٤٢٢٠ - برقياً : داربحوث

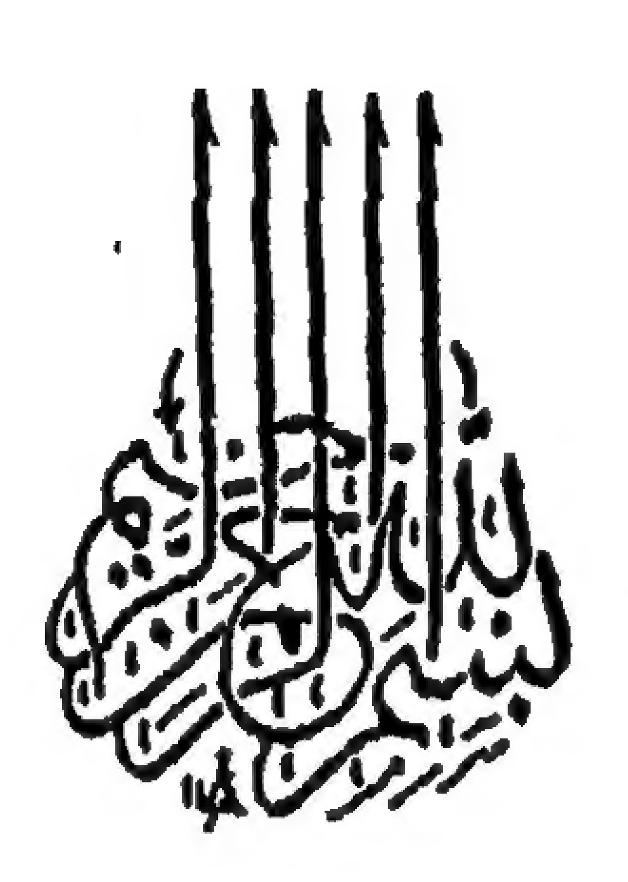


ثمن العدد في :

البلد	الثمن	العملة	البلد	الثمن	العملة
			قطر	١٥	ريال
لبنان	١٠	ليرات	الجزائر	١٠	دينار
الأمارات	١٥	درهم	الكويت	١,٢٥٠	دينار
السعودية	١٥	ريال	البحرين	١,٥	دينار
سوريا	١٠	ليرات	العراق	١,٥	دينار
السودان	١,٥	جنيه	الأردن	١,٥	دينار
تونس	١,٥	دينار	مصر	١,٥	جنيه
اليمن	١٥	ريال	المغرب	١٥	درهم
اليمن الديمقراطي	٧٥,	جنيه	ليبيا	١,٥	دينار
أمريكا	٦	دولارات	انجلترا	٣	جنيه

المحتويات

حوار



حول الاجتهاد

الضرورات والحوافز ووسائل التحقيق

تطرح هذه الصفحات الموجزة ، التى أرسلتْ إلى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى المنعقد بالجزائر عام ١٩٨٣ ، بعض الملاحظات التى قد يبدو الكثير منها من قبيل البديهيات ولكنها من النوع الذى قد تؤدى شدة ظهوره إلى خفائه ، ومن ثم تجيء الحاجة إلى التأكيد عليها ، أو إعادة عرضها ، لتكون فى دائرة الضوء وهى ملاحظات تطرح نفسها بقدر من التركيز والتجريد الضروريين فى مناسبة كهذه ، فما هى إلاّ محاولة لرسم هيكل عمل ، وتقديم مبرراته ، وليست بحثاً اكاديمياً يستلزم التهميش والتنصيص والاستشهاد .

حتميــة الاجتهـــاد

إن الاجتهاد جزءٌ أصيل من الالتزام .. أو هكذا يجب أن يكون .. فالمسلم – فرداً وجماعة – لا يكفيه أن يصلّى ويصوم ويزكّى .. ولا يكفيه أن ينفذ مقولات عقيدته وشريعته الإسلاميتين فى واقع حياته اليومى .. هذه كلها جوانب من التزامه بالعقيدة التى آثر الانتماء إليها .. ولكن ثمة ما لا يقل عنها أهمية ، وإن كان من قبيل (فرض الكفاية) الذى قد تتحمل تنفيذه هذه الجماعة أو تلك من المسلمين : حمل المعطيات الإسلامية بالفعل الاجتهادى ،

إلىٰ آفاق الزمن والمكان .. تحكيمها فى صيرورة الحركة التاريخية.. وضعها فى مركز الشاهد علىٰ كل صغيرة وكبيرة .. تمكينها من ممارسة إلزامها الدائم فى كل تجربة وكل مرحلة .. جعل (الإسلامية) الحكم والهادى والموجه والدليل الذى يعلم ويرشد ، بل يبنى ويصوغ بالمادة الإسلامية الأصيلة كل ما يقوم علىٰ ساحة الحياة من عمارات ومؤسسات ، وكل ما يمارس فيها من أنشطة وفاعليات ..

حتىٰ مدننا وشوارعنا ودورنا وأماكن ترفيهنا يتوجب أن (تجتهد) فى أن تكون امتداداً لرؤيتنا الإسلامية .. لفكرنا ووجداننا الإيمانى ، وذوقنا الذى يميل دائماً إلىٰ أن يربط المنظور بالغيب ، والتراب بالحركة ، والأرض بالسماء ..

وإذا كانت المآذن الممتدة إلىٰ السماء إشارة فذة إلىٰ قدرة الفنان المسلم علىٰ ابتكار المعمار الذى ينبثق من تصوره ويقوم علىٰ أرضية إيمانه وفكره .. فإن حياتنا المعاصرة كلها يتوجب أن تنبثق فيها (الإشارات) التى تجتهد أن تحمل دلالتها علىٰ كل ما هو إسلامى ، وأن يتغلغل الالتزام الدينى فى سداها ولحمتها ، ويكون نولها الذى يمنح نسيجها هذا الشكل أو ذاك ..

وكما أن أى مهندس أو طبيب لا يستطيع أن يستقل بعمله إلاّ بعد استكمال أدوات العمل ومهارات التخصّص وخبراتهما ، وكما أنه ليس لرجل اعتيادى أو مريض إلا أن يستشيرهما بصدد بناء بيت أو علاج مرضى .. كذلك موقف « المسلم » إزاء المسائل الفقهية والقضايا التشريعية .

إنه ليس تقليداً ذلك الذى يمارسه المسلم « المسؤول » فى مسائل حياته جميعا ، وهو يرجع إلىٰ معطيات أبى حنيفة ، أو الشافعي ، أو مالك ، أو ابن حنبل ، أو غيرهم .. وليس تقليدا ذلك الذى يعمله المسلم وهو يستفتى فى أية مشكلة تعرض له ، هذا الفقيه أو العالم ، أو ذاك .

ليس تقليداً ولكنه شعور بالمسؤولية ، وتقدير لموقع الإنسان فى خارطة المجتمع ، واحترام ملزم لشريعة الله .. فليس فى مقدور أى مسلم عادى ، قبل أن يستكمل أدوات التعامل مع الشريعة ، ويتمكن من خبرات الاجتهاد ، ويحيط علماً بمقاييس الاستنباط والمناظرة والتفريع ، أن يشترع علىٰ هواه ، وأن يصدر الأحكام كما يشتهى ، وأن يفتى لنفسه وللناس بما يرتأيه .

ولو جاز لكل إنسان أن يمارس مهنة الطب أو الهندسة دون أن يدرس شيئاً عنهما ، بل دون أن يستكمل سائر ضرورات التخصّص فى حقولهما المختلفة ، لجاز للمسلم العادى أن يجتهد فى أمور دينه دون أن يلزم نفسه بالرجوع إلىٰ أحد الأساتذة أو الشيوخ المتخصصين فى مسائل الاجتهاد والتشريع ، أولئك الذين أفنوا

أعمارهم وهم يضربون فى بحر الضرورات العلمية التي تفرضها مهمة « الاجتهاد » الشاقة العسيرة ، علىٰ كل الراغبين فى اقتحام خضمها العميق .

إن الدور الكبيرة التى يبنيها أناس لا خبرة لهم بمسائل الهندسة المدنية ستنهار علىٰ رؤوس أصحابها يوما .. والأمراض الخطيرة التى يعالجها رجال لا يعرفون عن الطب شيئاً ستؤول بالذين يعانون منها إلىٰ الدمار .. والموت .. وكذلك تخرج الشريعة عن أهدافها ، وتنزع عنها ملامحها ، وتنشقّ عن شخصيتها وتميزها ، عندما تغدو لعبة ميسورة فى أيدى كل الناس ، يعملون فيها – علىٰ هواهم – بمشارطهم لكى يستخرجوا منها حلاً لمشكلة عويصة أو فتوىٰ لوضع اجتماعى معقد .. وما أكثر المشاكل والأوضاع المستجدة فى عالم لا يكف عن الحركة والتمخض .

إن ثمة نوعين من الرجال يدعواننا إلىٰ أن نتخذ هذا الموقف من شريعة الإسلام .. هذا التعامل المجانى السهل ، الرخيص ، مع منهاج الله .. ساذج أو خبيث ..

ساذج يتصور أن اخراج الإسلام عن عزلته المعاصرة لا يتم إلا بتحويل كل المسلمين إلىٰ مجتهدين ، وتوزيع شهادات التخصص عليهم ، دون أن يدرك أن « العزلة » ليست فى هذا ، وإنما فى حجب الإسلام عن التعامل مع الحياة الواقعة علىٰ كل المستويات فى عالمنا الراهن .. « التعامل » الذى هو المحفز الطبيعى لمجابهة مشاكل الحياة والمجتمع ، بالاجتهاد العلمى ، الواقعى ، المسؤول ..

وخبيث يدرك جيدا أنه متىٰ تحوّل المسلمون جميعا إلىٰ « مجتهدين » فقدت الشريعة صلابتها ، وقوتها ، وتماسكها ، وانسلخت عن شخصيتها وملامحها وتميزها ، وتفتت قواعدها شيئا فشيئا .. لكى ما تلبث أن تندمج فى مجرىٰ الحياة الصاخب ، وتتفكك .. وتذوب .

وفى مقابل هذا الرفض المسؤول الذى يتوجب أن يكون عليه المسلمون تجاه قضية التشريع ، فإن ثمة رفضاً آخر يتحتم عليهم : ألاّ تتوقف حركة الاجتهاد .. أن تظل مدارسها تعمل ، ورجالاتها المتخصصون يتخرجون ، ومشايخها وأساتذتها يزدادون خبرة ، ومقدرة ، ونشاطا ..

إننا إذا قدرنا علىٰ أن نتصور مجتمعاً حيويا متطوّرا يخلو كلية من مهندس أو طبيب ، ثم يصل إلىٰ أهدافه ببساطة ، جاز لنا أن نتصور مجتمعا إسلاميا حركياً يخلو من مشرع أو مجتهد ، ثم يصل إلىٰ أهدافه التى علمنا إياها الله ورسوله ..

إنهما حدّان قاطعان كالسكين ، أن نتحول جميعا إلى مجتهدين ، أو أن لا يكون فى مجتمعاتنا المعاصرة أى مجتهد علىٰ الاطلاق ..

إن الاجتهاد هو حماية للإسلام من الثنتين : التيبّس والتسيّب .. وهذه مسألة بديهية .. ولكن ثقل الواقع كاد أن يطمس

عليها .. إننا منذ قرون لا نمارس الاجتهاد فكأننا قد اخترنا أسلوب العمل بصيغة بديهة مضادة قد لا يقبلها أى مسلم على الاطلاق : ترك الممارسة الإسلامية تصاب بتصلب الشرايين ، أو بالرخاوة والتوسع والانفلات ..

إن الإسلام حركة باتجاه (التوافق) مع سنن الوجود والعالم ، وإيقاع الكون والطبيعة ، فأحرى به أن يكون متحققا بالوفاق مع نفسه .. أى بعبارة أدق : أن يكون كل تعبير إسلامى ، فى هذا الجانب أو ذاك من الحياة ، وإزاء هذه القضية أو تلك من قضايا الوجود والعالم .. يحمل إيقاعه المتوحد مع سائر التعابير عن الجوانب الأخرى من الحياة ، والقضايا المتنوعة من الوجود والعالم .

نسيج وحده .. هكذا يجب أن ينزل الفعل الإسلامى المتفرد ، المتميز ، إلىٰ العالم ، إيقاع متوحد ، وتوافق منظور ، وتناغم شامل بين كل جزئيات الفعل وأطرافه .. فإن لم يعن الفعل الاجتهادى علىٰ تحقيق هذا التوحد والتوافق والتناغم بين المعطيات والتعابير الإسلامية ، وبينها وبين العالم ، فمن يتولىٰ هذه المهمة ؟ ألا يُخشىٰ أن يؤول الأمر بالممارسة إلىٰ التشتت والتصادم والتغاير ، وأن تخرج عن إيقاعها المتوحد وتناغمها الموزون إلىٰ النشاز والتبعثر ، وتفقد شخصيتها وسماتها المتميزة ؟

إن الاجتهاد هو ، بشكل من الأشكال ، تنفيذ لمهمة مزدوجة : الحفاظ علىٰ هندسة الإسلام نفسه ، من جهة ، وتحقيق انطباقه الباهر علىٰ الواقع التاريخى – من جهة أخرىٰ – أى على بعدىْ الزمن والمكان ..

ولن يكون ذلك إلاّ لصالح (الإنسان) ومكانته المتفردة فى العالم ..

طبيعــة المعضلــة

للوهلة الأولىٰ يبدو أن السبب الرئيسى فى انكماش الحركة الاجتهادية فى العصور الحديثة يتمثل فى قلة القادرين علىٰ الاجتهاد وانحسارهم ، وغياب الكثير من الشروط الفقهية التى مكنت الأجيال الأولىٰ من تخريج ذلك الحشد الزاخر من المجتهدين .

إلا أن التوغل قليلا فى البحث عن الأسباب يقودنا إلىٰ شىء آخر : إن المعضلة الأساسية تكمن فى الشرخ المحزن الذى أخذ يفصل بحركة تصاعدية مستمرة بين الشريعة والواقع .. ليس علىٰ مستوى السلطة ، والمؤسسة فحسب ، بل علىٰ مستوى القواعد والجماهير وتفاصيل الحياة اليومية كذلك .

إن هذا الانفصال الذى نتج عن حشد من العوامل المعقدة المتشابكة المحلية والعالمية ، والتى ليس هذا مجال الحديث عنها بطبيعة الحال ، هذا الانفصال الذى كاد أن يحصر المعطيات الإسلامية فى دور العبادة ونطاق الأحوال الشخصية ، أو

جانب منها بشكل أدق ، جعل (الأقضية) التى تتطلب حلولاً يقدمها الاجتهاد لا تمثل (تحديات) أمام المشرع المسلم ، ولا تدفعه إلىٰ نقطة التوتر الذى يقود إلى الاستجابة ، كما كان يحدث أيام التوحّد بين الشريعة والواقع .. إن الاستجابة فى ظرف كهذا ستكون حركة فى الفراغ .. نظريات معلقة فى الهواء .. ترفا فكريا .. ربما ..

ينظر المفكر المسلم فيجد المذاهب الوضعية التى ازاحت الشريعة وحلّت محلها فى ادارة شئون الواقع اليومى والتخطيط لحركته .. تهرع إزاء كل تحدّ لكى تكون استجابتها بمثابة تنفيذ عملى منظور ، يتحرك فى أرض الواقع . وتقدم له سائر الضمانات ، وتوفر إزاءه سائر الشروط التى تمكنه من التحول . بالاختزال الزمنى المطلوب ، إلىٰ حركة معاشة وتنفيذ يومى ، وممارسة علىٰ الأرض .. فما الذى بمقدور المجتهد المسلم أن يفعله سوى أن يقدم معطياته بصيغ افتراضات قد لا تتاح لها فرصة التحقّق على الاطلاق ؟

ثم إن التحديات نفسها تجيىء فى حالة الانفصال هذه .. فى حالة هيمنة المذهب الوضعى علىٰ مجريات الحياة .. انبثاقاً عن معادلات لم تصنعها تجربة إسلامية ولا طرحت ارقامها وقيمها ممارسة ذات بعد دينى علىٰ الاطلاق .. وبمرور الوقت تتحول هذه المعادلات من صيغها البسيطة إلىٰ صيغ مركبة تطرح المزيد من التحديات التى تكون حينذاك قد انبتّت كلية عن أى جذر إسلامى ..

وتكون محاولة ايجاد حلول اجتهادية لها .. جهاد فى غير ما هدف .. تكون الاستجابة لها – ولنكن صرحاء – عبثاً أو خداعا ..

هذا هو الذى دفع عددا من المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلىٰ طرح واحدة من المقولات المعروفة التى لعبت دورها فى سدّ المنافذ إزاء حركة الاجتهاد وتعليقه زمنياً ..

إنه لا اجتهاد يحمل جديته وقدرته علىٰ الفعل والتحقّق إلاّ حيث يكون الإسلام هو الحكم الأول والأخير فى واقع الحياة وعلىٰ سائر المستويات.. بدءاً من الجمهور وانتهاءً بالسلطة ، وإذا لم يتحقق الوفاق والتوحد بين الإسلام وبين بعدَىْ الزمن والمكان ، فإن المعطيات الاجتهادية لن تكون بحال ذات غناء .

ولنا أن نتساءل هنا : هل يتوجب علينا أن نستسلم لهذه المقولة التى قد تحمل الكثير من عناصر القوة والاقناع ، وتضع المزيد من المتاريس والعوائق فى طريق الحركة الاجتهادية فى العصر الراهن . بانتظار يوم قد لا يكون قريبا ؟

أم أن علينا أن نندفع صوب الوجهة الأخرىٰ ، والتى يقول بها حشد آخر من المفكرين المعاصرين : أن تفتح أبواب الاجتهاد علىٰ مصاريعها ، وأن ينزل الإسلام إلىٰ الشارع والبيت والمؤسسة ..

أن يكون حاضراً فى كل مكان .. ومهما قيل من أن ما تشهده هذه الساحات إنما هى معطيات وضعية تتمخض عن علاقات لم تكن للإسلام أية كلمة فيها .. فإنه فلابدّ من الاستجابة ومن طرح الحلول ورسم برامج العمل .. فقد يكون فى هذا وذاك إضاءة لأولئك الذين لا يزالون يبحثون عن أماكن لمواقع أقدامهم فى ليل العصر الحالك .. وقد تكون — على أبعد الافتراضات — بمثابة حلول جاهزة لليوم الذى ستغيب فيه مأساة الانفصال المحزن هذا ، ويعود التوحد من جديد بين الدين القادم من عند الله وبين شرايين الحياة وأوردتها ..

إنها — والحق يقال — واحدة من المعضلات الصعبة التى يتوجب علىٰ ملتقىٰ كهذا ، يجعل من مسألة الاجتهاد همه وشاغله واطار أنشطته ، أن يجد لها الحلّ وأن يستجيب لتحدّيها ..

ولكن .. ألا يمكن القيام بنوع من التوفيق بين الوجهتين ، تُعتمد فى سياقه الحجج المقنعة لدى كل منهما ، ويتم تجاوز الحجج الضعيفة أو المتطرفة ؟

ألا يمكن اللقاء عند نقطةٍ وسط ينصبّ فيها الاهتمام على تنفيذ حركة اجتهادية تعنىٰ بالقضايا الكبيرة التى لا تزال معلقة تنتظر جواب المجتهد الإسلامى وتتجاوز — مرحلياً — معالجة التفاصيل والجزئيات والمسائل الصغيرة ؟

حركة يتم فيها اتفاق مسبق علىٰ سلمّ للأولويات وتتحقق من خلاله القناعة التامة لكافة الأطراف بضرورة البدء بالعمل وفق برنامج مرسوم ؛ ومن خلال هذا البرنامج يمكن التركيز علىٰ القضايا الملحة التى تتطلب حلولاً بسبب من ارتباطها الصميم بواقع المسلمين اليومى ، أو بسبب من ثقلها التاريخى المعاصر .. أو غير هذا وذاك من الأسباب .. ومن خلال هذا البرنامج يمكن — كذلك — تجاوز الالحاح علىٰ ملاحقة القضايا الجزئية الصغيرة ومحاولة وضع جداول فقهية تفصيلية قد تؤول — فعلا — إلىٰ نوع من الترف الفكرى المرفوض .

نعم .. وبكل تأكيد .. يمكن أن يتم التصالح بين الوجهتين لكى تحظىٰ حركة الاجتهاد بقدرة أشد علىٰ المضى صوب هدفها المرسوم ..

إن رفض الاجتهاد ، أو اقفال أبوابه ، كما كان يدّعىٰ فى عقود مضت ، أمرٌ مرفوض لأنه يؤول إلىٰ تجميد فاعلية الفكر الإسلامى وقدرته علىٰ التواصل والاستمرار والحضور العقيدى فى صميم العصر ..

وإن الانفتاح الكلّى علىٰ كل جزئية أو صغيرة ، رغم انبثاقها عن ظروف ذاتية ، وموضوعية لا علاقة لها بالإسلام البتة ، ورغم التباعد المنظور بين التجربة الإسلامية والهيمنة الوضعية على المصائر والمقدرات .. أمرٌ مرفوض أيضاً ..

ويبقىٰ من مهمات هذا الملتقىٰ أن يرسم

أبعاد موقع اللقاء هذا ، ويحدّد شروطه ومواصفاته ، فيضع الأيدى بالأيدى ، ويجمع الأشعة المتفرقة .. إذ قد آن الأوان لأن تلتقى ثانية كما بدأت أول مرة .. وحينذاك فقط سيعرف العالم كيف سيكون الاجتهاد الإسلامى قديرا على الاحراق والاضاءة فى الوقت نفسه ..

وما هذه الصفحات سوىٰ محاولة واحدة ، أو اقتراح محدود مما قد يتمخض عنه الملتقىٰ فى هذه السبيل ..

موقع المعطيات الحديثة

ولن نمضى خطوة أخرى إلىٰ الأمام قبل أن نتساءل : ما هو موقع المؤلفات الفكرية الحديثة ، ذات الطابع العام أو التخصّصى ، فى خارطة المعطيات الاجتهادية الكائنة أو التى يتحتمّ أن تكون ؟

ألا يتوجب أن نفسح لها المجال لكى تسهم فى القاء الضوء علىٰ جوانب من الطريق الصعب الطويل ؟؟ أليست هذه الأعمال – بحدّ ذاتها – محاولات اجتهادية فى هذ الجانب – أو ذاك من فكر الإسلام عقيدة وشريعة وممارسة وحركة تاريخية ؟

إنه حتىٰ أولئك المفكرين الإسلاميين الذين رفضوا الانسياق وراء ضرورات الاستجابة للتحديات المعاصرة ذات الطابع المزيف ، والجذور غير الإسلامية ، والتراكيب والمواصفات الوضعية ، حتىٰ أولئك الذين كانوا ولا يزالون ينادون بوقف التدفق الاجتهادى لحين تكوّن الأرضية والمعادلات الإسلامية الصرفة كشرط أساسى للاجتهاد الجاد الملتزم ، حتىٰ هؤلاء وأولئك كتبوا الكثير عن هذا الجانب من الإسلام أو ذاك ، وألّفوا الكثير من الكتب .. وهى فى مؤشراتها وحصيلتها النهائية لا تعدو أن تكون اجتهادا من نوع ما لطرح الحلول والتصورات ومعالم الطريق لهذه المسألة أو تلك من مسائل الحياة المتجددة ، حتىٰ وإن قدمت من مصادر أخرىٰ لم يكن للإسلام دورٌ فى تكوينها ، وحتىٰ لو تحركت علىٰ أرضية لم تتح للإسلام فيها حرية الحركة والقول وصلاحية اصدار الأحكام .

طبعاً ، فإن للاجتهاد شروطه ، ولن يكونْ بمقدور أى كاتب أو مفكر إسلامى أن يكون مجتهدا إلاّ بعد التحقق بالشروط الصارمة التى يقتضيها هذا الحقل . ولكن بعض ما قدمته هذه الأقلام بل – ربما – الكثير منه ، يمكن أن يرفد الحركة الاجتهادية وينير أمامها الطريق ، بما يتضمنه من معطيات قيّمة لا يمكن – بحال – تجاوزها ، علىٰ الأقل كاضاءات ، كاقتراحات ، كبرامج عمل ومؤشرات حركة ، ونحن نسعىٰ للتحقق بالفعل الاجتهادى المرتجىٰ ، وإذن فلا بدّ من أن نفسح أمامها المجال لكى تلعب دورها علىٰ خارطة الاجتهاد .

الحوافز الايجابية للاجتهاد

يتساءل المرء : لماذا الانقطاع فى حقل الاجتهاد ، والحوافز الايجابية للفعل الاجتهادى الإسلامى قائمة كما كانت .. بل – ربما – بأكثر مما كانت دفعاً للحركة الاجتهادية إلىٰ مواقع التمخض والصيرورة والعطاء ؟

ونستطيع أن نضع أيدينا – بالتركيز المطلوب فى مناسبة كهذه – علىٰ أشد هذه الحوافز فاعلية وأكثرها تأثيراً فى حركية الفعل الاجتهادى ، وحتمية استمراريته الزمنية وتحققه بالتغطية المكانية ..أى أن يصبح جزءاً أصيلاً من بنية الحركة التاريخية ، لا ينفصل عنها ولا يتوقف ولا يكف عن الفعل والتواصل ..

ويمكن أن نلمّ شتات هذه الحوافز لكى نصوغها وفق اتجاهات ثلاثة ، أو نضعها فى هيئة مثلث متماسك ، متساوى الخطوط ، متناظر الزوايا ، يتضمن حافزاً ذاتياً وآخر عقيديا وثالث موضوعياً .

أولاً : الحافــز الذاتــى

فأما الحافز (الذاتى) فيتمثل بصيغة عقل حركى فعّال شكلّه هذا الدين ، ودفع به إلىٰ العالم شعلة متوقدة لا تعرف الانطفاء أو السكون ، أو هكذا يجب أن يكون . ولقد تمتّ ، عملية التشكلّ هذه من خلال (نقْلات) أساسية ثلاث : نقلة تصورية اعتقادية وأخرىٰ معرفية وثالثة منهجية . ولنا أن نعرض لها هنا بقدر كبير من الايجاز[1] :

(أ) النقلة التصورية – الاعتقادية :

ليس ثمة خطوة فى تاريخ البشرية حرّرت العقل ، وكرمته ، ووضعته فى موقعه الصحيح كهذه الخطوة : تحويل التوجّه الإنسانى من التعدد إلىٰ الوحدة ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، ومن عشق الحجارة والأصنام والتماثيل والأوثان إلىٰ محبة الحق الذى لا تلمسه الأيدى ولا تراه العيون .. كسرٌ للحاجز المادى باتجاه الغيب ، وتمكين للعقل من التحقّق بقناعات تعلو علىٰ معطيات الحسّ القريب .

لقد تحدث القرآن الكريم عن هذه النقلة فقال إنها خروج بالناس (من الظلمات إلى النور) .. التحول الكامل من الأسود إلىٰ الأبيض ، والانتقال من النقيض إلىٰ النقيض .. وقال أيضاً بأن الإسلام جاء لتحرير بنى آدم (وليضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) .. ونادىٰ أكثر من مرة بأن الدين الجديد هو (الصراط المستقيم) وما وراءه فليس

---

(١) سبق وأن عرضنا لهذه المسألة بالتفصيل فى كتاب : حول إعادة تشكيل العقل المسلم (كتاب الأمة ، الدوحة ، ١٩٨٣) .

سوىٰ التيه ، والاعوجاج ، والضياع ، والهوىٰ والضلال .. ولن يقدر عقل مهما أوتى من فطنة علىٰ أن يعمل ويبدع ويعطى وهو يتخبط بالتيه ويكبل بالأغلال .

إن العقيدة الجديدة جاءت لكى تنقل الإنسان إلىٰ السعة والعدل والتوحيد ، هنالك حيث يجد العقل نفسه ، وقد أعيد تشكيله بهذه القيم ، قديراً علىٰ الحركة والفعل عبر هذا المدىٰ الواسع الذى منحه إياه الإسلام ، غير محكوم عليه بظلم من سلطة فكرية قاهرة ترغمه علىٰ قبول ما لا يمكن قبوله باسم الدين ، متحققا بالتقابل الباهر بين الإنسان والله .. حيث يملك وحده حق التوجه ، والتعبّد ، والمصير ..

ولكى ندرك البعد الشاسع لهذه النقلة التصورية فى مجال العقيدة فإن لنا أن نستحضر فى أذهاننا ممارسات العقل العربى فى الجاهلية ، وطرائق إدراكه للعالم ، وصيغ تعامله مع ما (تصوّره) القوىٰ التى تهيمن عليه وتسيّره .. ونقارن هذا بالمستوىٰ الذى احتله العقل المسلم بعد إعادة تشكيله بالاعتقاد الجديد .

لقد طرحت هذه العقيدة ، أو بنيت – بعبارة أدق – على حشد من القيم التصوّرية كالربانية والشمولية والتوازن والثبات والتوحيد والحركية والايجابية والواقعية .. تلتئم وتتداخل وتتكامل لكى تشكل نسقاً عقيديا ما بلغت عشر معشاره أية عقيدة أخرىٰ فى العالم ، وضعية كانت أم دينية ، ولن تبلغه أبدا .. وكما أن هذا النسق المحكم يمثل تطابقاً باهراً مع معطيات الفطرة البشرية فى أصولها النقية الحرّة ، فإنه يمثل فى الوقت نفسه ذات التطابق مع معطيات العقل المحضة وتطلعاته وآفاقه ..

إن التصور الإسلامى نسيج وحده .. وإن المغزل الإلهى الذى حاكه باعجاز يصعب تنفيذه علىٰ الإنسان ، هو الذى عرف كيف يعيد تشكيل العقل الجديد ، ويدفعه ، فى الوقت نفسه ، إلىٰ الحركة التى لا سكون بعدها ..

لقد منحه الأرضية ، وأعطاه الإشارة ، وسنجده ينطلق بعدها لكى يصنع المعجزات .

(ب) النقلة المعرفية :

وهى عمل فى صميم العقل من أجل إعادة تشكيله بالصيغة التى تمكنه من التعامل مع الكون والعالم والوجود بالحجم نفسه ، والطموح نفسه ، الذى جاء الإسلام لكى يمنحهما الإنسان .

منذ الضربة الأولى فى كتاب الله .. الكلمة الأولىٰ .. نلتقى بحركة التحول المعرفى هذه : ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ .. وعبر المسيرة الطويلة ، مسيرة الاثنتين والعشرين سنة ، حيث كانت آيات القرآن تتنزل بين الحين والحين ، استمر (التأكيد) نفسه لتعميق الاتجاه ، وتعزيزه ، والتمكين للنقلة ،

وتحويلها إلىٰ واقع يومى معاش ..

إن نداءات القرآن المنبثقة من فعل القراءة والتفكير والتعقل والتفقه والتدبر .. إلى آخره .. منبثة فى نسيج كتاب الله .. لم تخفت نبرتها أبداً هناك فى العصر المكى أو هنا فى العصر المدنى ..

ليس عبثاً أن تكون كلمة (اقرأ) هى الكلمة الأولىٰ فى كتاب الله .. وليس عبثاً أن تتكرر مرتين فى آيات ثلاث .. وليس عبثاً - كذلك - أن ترد كلمة (علم) ثلاث مرات وأن يشار بالحرف إلىٰ القلم : الأداة التى يتعلم بها الإنسان .. وبعدها ، وعبر المدىٰ الزمنى لتنزّل القرآن ، ينهمر السيل ويتعالىٰ النداء المرة تلو المرة : اقرأ ، تفكر ، اعقل ، تدبر ، تفقه ، انظر ، تبصّر .. إلىٰ آخره .. ويجد العقل المسلم نفسه ملزما ، بمنطق الإيمان نفسه ، بأن يتحول ، أن يتشكل من جديد لكى يتلاءم مع التوجه (المعرفى) الذى أراده الدين الجديد .

بل إن نسيج القرآن الكريم نفسه ، ومعطياته المعجزة ، من بدئها حتىٰ منتهاها فى مجال العقيدة ، والتشريع ، والسلوك ، والحقائق (العلمية) ، تمثل نسقاً من المعطيات المعرفية كانت كفيلة بمجرد التعامل المخلص الذكى المتبصرّ معها ، أن تهز عقل الإنسان وأن تفجر ينابيعه وطاقاته وأن تخلق فى تركيبه خاصية التشوّق المعرفى لكل ما يحيط به من مظاهر ووقائع وأشياء .

لقد كان القرآن الكريم يتعامل مع خامة لم تكن قد حظيت من (المعرفة) إلاّ بالقسط اليسير ، مع جيل من الناس لم يبعد - عن تقاليد الجاهلية وقيمها وطفولتها الفكرية .. لكنه قدر بقوة الإيمان المعجون بالدعوة الجديدة ، علىٰ أن يعلمهم فعلاً وذلك بأن يعيد تشكيل عقولهم لكى تكون قديرة علىٰ استيعاب المضامين الجديدة ، مدركة للأبعاد الشاسعة التى جاء هذا الدين لكى يحرك الإنسان صوب آفاقها الرحبة .. وما كان ذلك ليتحقق لولا اشعال فتيلة التشوق المعرفى فى العقل المسلم ودفعه إلىٰ البحث والتساؤل والجدل ..

لقد انتهىٰ عهد الاستسلام والسكون والرضا بأوساط الأشياء .. وجاء عهد القلق والحركة .. بحثاً عن الكمال الذى يليق بمعطيات الدين الجديد ..

إن الإسلام لا يهتم بالتفاصيل ، ولكنه يسعىٰ إلىٰ تكوين (بيئة) عمل وانجاز تتضمن كافة الشروط والمواصفات التى تمكنها من العطاء .. وها هنا فى حقل التوجه المعرفى تمكن الإسلام من خلق هذه البيئة .. فبعث أمة من الناس ما زال عقلها يعمل ويكد ويتوهج حتىٰ أنار الطريق للبشرية يوم كانت تدلج فى ليل بهيم ..

إن النهار الذى اطلعته حضارة الإسلام الآتية ، ما كان له أن يطلع لولا الشعلة التى مسّت عقل كل مسلم ودفعته إلىٰ التألّق وهو ينطلق لتعزيز يقينه الجديد .

(جـ) النقلة المنهجية :

ترتبط هذه النقلة ، بشكل ما ، بالنقلتين السابقتين وتنبثق عنهما فى الوقت نفسه .. ونحن نعرف اليوم كم يلعب (المنهج) دوراً خطيراً فى حركة الإنسان الفكرية والحضارية عموما .. ونعرف أنه بدون (منهج) فليس ثمة طريق يوصل إلىٰ الأهداف مهما بذل من جهد وقدّم من عطاء .. وسنرجع إلىٰ ذلك مرة أخرىٰ ..

والنقلة المنهجية التى أتيح للعقل المسلم أن يتحقق بها ، أن يتشكل وفق مقولاتها ومعطياتها ، امتدت باتجاهات ثلاثة :

١ - **السببية** : من خلال التمعن فى نسيج كتاب الله نجد كيف منحت آياته البينات العقل المسلم رؤية تركيبية للكون والحياة والإنسان والوجود .. تربط وهى تتأمل وتبحث وتعاين وتتفكر ، بين الأسباب والمسببات ، تسعىٰ إلىٰ أن تضع يدها علىٰ الخيط الذى يربط بين الظواهر والأشياء فى هذا الحقل أو ذاك ، وفى هذه المساحة أو تلك .. لقد أراد القرآن الكريم أن يجتاز بالعقل العربى مرحلة النظرة التبسيطية المسطحة ، المفككة ، التى تعاين الأشياء والظواهر كما لو كانت منقطعة معزولة منفصل بعضها عن بعض ، وهى خلال ذلك لا تملك القدرة على الجمع ، والمقارنة ، والقياس ، والتقاطعناصر الشبه وعزل عناصر التغاير .. لا تملك إمكانية التركيب والاختزال والتركيز للوصول إلىٰ الدلالات النهائية للظاهرة من خلال معاينة ارتباطاتها وعلائقها بالظواهر الأخرىٰ .

ولقد تمكن القرآن بطرْقه المستمر على العقلية التبسيطية أن يعيد تشكيلها لتبعث من جديد بالصيغة التى أرادها لها : عقلية تركيبية تملك القدرة علىٰ الرؤية الاستشرافية التى تطل من فوق علىٰ حشود الظواهر بحثاً عن العلائق والارتباطات ووصولاً إلىٰ الحقيقة المرتجاة .

بل إن إحدى طرائق القرآن المنبثقة عبر سوره ومقاطعه من أقصاها إلى أقصاها هى التأكيد علىٰ ضرورة اعتماد هذه الرؤية السببية للظواهر والأشياء من أجل الوصول إلىٰ معجزة الخلق ووحدانية الخالق سبحانه .. إذ بدون هذه القدرة علىٰ الربط بين الأسباب والمسببات فإن العقل المؤمن لن يكون قادرا على التحقق بالقناعات الكافية ، ولن يكون بمقدور آيات الله المنبثة فى الطبيعة والعالم والوجود أن تحدث فينا هزة الإيمان العميق المتمخض دوما عن اكتشاف الارتباط المحتوم بين معجزة الخلق وبين الخالق .

لن يتسع المجال لاستعراض الآيات التى نادت المسلمين مراراً للتحقق بهذه الرؤية التركيبية ، والربط بين الأسباب ، فهى كثيرة جدا ، وبخاصة فى العصر المكى حيث كانت ضرورات التربية العقيدية تقتضى التأكيد علىٰ تكوين عقليات كهذه .. تقارن وتركب وتربط بين الأسباب .

ومن خلال هذا التأكيد ، ذى الارتباط العميق بالموقف الايمانى عموما ، أصبح العقل المسلم يرىٰ فى رؤية كهذه ضرورة من الضرورات ، بل بداهة من البداهات.. وراح يمارسها صباح مساء ، ويتمرن على الأخذ بها والعمل وفق شروطها ، حتىٰ غدت بالنسبة له تقليدا عقليا سائدا ، وغدا الكون والعالم والطبيعة والوجود – فى مقابل هذا – سلسلة من الظواهر والمعطيات يرتبط بعضها ببعض بأوثق الأسباب .

لقد انتهىٰ عهد التفكك ، والعزلة ، والتبسيط .. إن الكون الذى هو تعبير عن ابداع الخالق ، تشده قوانين واحدة ، وأسباب واحدة ، ونواميس واحدة تصدر عن إرادة واحدة .. ولن يتحقق فهمه أبداً ما لم ينظر إليه من خلال رؤية عقلية تعرف كيف تجمع وتلمّ وتقارن وتختزل وتركب .. وصولاً إلىٰ الحقائق التى تبغيها ..

إن الكشف عن (السببية) والأخذ بشروطها المنهجية كسب كبير للعقل البشرى وإضافة قيمة مكنته من اعادة التشكل فى صيغ أكثر قدرة على العطاء والابداع ..

٢ – **القانونية التاريخية** : ولأول مرة فى تاريخ الفكر يُكشف الغطاء أمام العقل البشرى عن حقيقة منهجية علىٰ درجة كبيرة من الخطورة : إن التاريخ البشرى لا يتحرك فوضىٰ ، وعلىٰ غير هدف ، وإنما تحكمه سنن ونواميس كتلك التى تحكم الكون والعالم والحياة والأشياء ، سواء بسواء .. وإن الوقائع التاريخية لا تتخلق بالصدفة وإنما من خلال شروط خاصة تمنحها هذه الصفة أو تلك ، وتوجهها صوب هذا المصير أو ذاك ..

القانون يحكم التاريخ .. تلك هى المقولة التى لم يكن النقاب قد كشف عنها قبل نزول القرآن .. إن كتاب الله يقدم أصول (منهج) متكامل فى التعامل مع التاريخ البشرى والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع فحسب ، إلىٰ محاولة استخلاص القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية – التاريخية ، كما فعل (ابن خلدون) – فيما بعد – علىٰ سبيل المثال ، فأعطىٰ بذلك الاشارة لغيره من فلاسفة التاريخ الذين ما تلقوا اشارته تلك وبنوا عليها إلا بعد انقضاء خمسة قرون . وهذا يتمثل بالتأكيد المستمر فى القرآن على قصص الأنبياء وتواريخ الجماعات والأمم السابقة . وعلىٰ وجود (سنن) و(نواميس) تخضع لها الحركة التاريخية فى سيرها وتطورها وانتقالها من حال إلىٰ حال .

إن المنهج الجديد الذى يطرحه القرآن الكريم يؤكد ، أكثر من مرة ، علىٰ أن (التاريخ) لا يكتسب أهميته الايجابية إلا بأن يتخذ ميداناً للدراسة والاختبار تستخلص منه القيم والقوانين التى لا تستقيم أية برمجة للحاضر والمستقبل إلاّ على

هداها .. إن القرآن يطرح علىٰ العقل البشرى - إذن - ولأول مرة مسألة (السنن) و(النواميس) التى تسيرّ حركة التاريخ وفق منعطفها الذى لا يخطىء ، وعبر مسالكها (المقننة) التى ليس إلىٰ الخروج عليها سبيل لأنها منبثقة من صميم التركيب البشرى ومعطياته المحورية الثابتة فطرة وغرائز وأخلاقا وفكرا وعواطف ودوافع ووجدانا ، ومن قلب العلاقات والوشائج والارتباطات الظاهرة والباطنة فى العالم الذى يتحرك فيه الإنسان ، والتى تتجاوز فى اتساعها وشموليتها نسبيات البيئة الجغرافية أو الوضع الاقتصادى لكى تتسع للفعل التاريخى نفسه ، الفعل القائم على القيم الثابتة الدائمة فى كيان الإنسان والتى تنبثق عنها المواقف التاريخية سلباً وايجابا . ومن ثم فإن حكمها على هذه (الحركة) يجىء منطقياً تماما لأنه أشبه (بالجزاء) الذى هو من جنس (العمل) ومن خامه الأصيل ، وعادلاً تماما لأنه يكافىء الإنسان ، فرداً وجماعة ، بما يوازى طبيعة الدور التاريخى الذى مارسوه ، حتىٰ لكأن القرآن يلفت أنظارنا إلىٰ أننا نستطيع أن نرتب علىٰ مجموعة معينة من الوقائع التاريخية ، سلفاً ، نتائجها التى ترتبط ارتباطا صميما بمقدماتها ، اعتماداً علىٰ استمرارية السنة التاريخية ودومها .

والقرآن الكريم لا يؤكد ثبات هذه السنن وديمومتها فحسب ، ولكنه يحولها فى الوقت نفسه إلىٰ دافع حركى يفرض على الجماعة المؤمنة أن تتجاوز مواقع الخطأ التى قادت الجماعات البشرية السابقة إلىٰ الدمار ، وأن (تحسن) التعامل مع قوىٰ الكون والطبيعة ، مستمدة التعاليم والقيم من حركة التاريخ نفسه .

٣ - منهج البحث الحسّى - التجريبى : يمكن القول بأنه لا الكشف عن السببية ولا القانونية التاريخية يعدل الكسب المعرفى القيّم الذى أحرزه العقل المسلم خصوصا ، والعقل البشرى عموما ، والذى تمثل بمنهج البحث الحسّى - التجريبى الذى كشف النقاب عنه ، ونظمه ، وأكده ، ودعا إليه : كتاب الله ..

لقد دعا القرآن الناس إلىٰ التبصّر بحقيقة وجودهم وارتباطاتهم الكونية عن طريق (النظر الحسّى) إلىٰ ما حولهم ، ابتداء من مواقع أقدامهم وانتهاء بآفاق النفس والكون ، وأعطىٰ للحواس مسؤوليتها الكبيرة عن كل خطوة يخطوها الإنسان المسلم فى مجال البحث والنظر والتأمل والمعرفة والتجريب .. وناداه أن يمعن النظر إلىٰ ما حوله .. إلىٰ خلقه .. إلىٰ طعامه وشرابه .. إلىٰ الملكوت من حوله .. إلىٰ التاريخ وحركة الإنسان فى الأرض .. إلىٰ خلائق الله وآياته المنبثة فى كل مكان .. إلىٰ النواميس الاجتماعية .. إلىٰ الطبيعة والعالم .. إلى الحياة الأولىٰ كيف بدأت ، وكيف نمت وارتقت .. ودعاه أن يحرك (سمعه) باتجاه الأصوات لكى يعرف ويميز ، فيأخذ أو يرفض ، فمن الاختيار البصير ينبعث الايمان ..

وانتقل القرآن خطوة أخرىٰ فدعا الناس إلىٰ تحريك (بصائرهم) تلك التى تستقبل فى كل لحظة مدركات حسية ، لا حصر لها ، ثم تتحمل مسؤوليتها فى تنسيق هذه المدركات وتمحيصها وموازنتها وفرزها من أجل الوصول إلىٰ الحق الذى تقوم عليه وحدة نواميس الكون والخليقة ..

وتتوالىٰ الآيات ، تؤكد المرة تلو المرة علىٰ أن السمع والبصر والفؤاد جميعا هى التى تعطى للحياة البشرية قيمتها وتفردها ، وإن الإنسان بتحريكه هذه القوىٰ والطاقات بفتحه هذه النوافذ علىٰ مصاريعها ، سيتبوأ مركزه المسؤول خليفة عن الله فى الأرض ، وأنه بتجميد هذه الطاقات وقفل نوافذها يكون قد اختار بنفسه المنزلة الدنيا التى ما أرادها له الله يوم منحه نعمة السمع والبصر والفؤاد .. منزلة البهائم والأنعام .

وحشد آخر من الآيات ، جاوز الخمسين ، حث علىٰ تحريك العقل ، المفتاح الذى منحه الله بنى آدم والذى يتوجب اعتماده لكى تمضى الكشوف والمعطيات إلىٰ غايتها . وآيات أخرىٰ نادت بوجوب (التفكر) و(التفقه) وهى خطوة عقلية أبعد مدىٰ من التفكير ، تجعل الإنسان أكثر وعيا لما يحيط به ، وأعمق ادراكا لأبعاد وجوده وعلائقه فى الكون ، كما تجعله متفتح البصيرة دوما مستعدا للحوار المسؤول إزاء كل ما يعرض له علىٰ صفحة العالم والوجود .

وأكد القرآن علىٰ الأسلوب الذى يعتمد (البرهان) و(الحجة) و(الجدال الحسى) للوصول إلىٰ النتائج الصحيحة القائمة علىٰ الاستقراء والمقارنة والموازنة والتمحيص . ولا يسعنا هنا استعراض جل ما ورد من آيات فى هذا المجال ، أو حتىٰ الاشارة إليه ، ويكفى أن نشير إلىٰ أن كلمة (علم) ، بتصريفاتها المختلفة ، وردت فى عدد من الآيات جاوز السبعمائة والخمسين .

ومن ثم فلا يتصورن أحد أن الإسلام ما جاء إلا لكى يؤكد فى موقفه من العمل الحضارى على الجوانب الأخلاقية والروحية فحسب .. إننا بازاء آيات عديدة تصنع الجماعة البشرية المؤمنة فى قلب العالم والطبيعة وتدفعها إلىٰ أن تبذل جهدها من أجل التنقيب عن السنن والنواميس فى أعماق التربة وفى صميم العلاقات المادية بين الجزئيات والذرات .. إننا بازاء حركة حضارية شاملة تربط بين مسألة الايمان وبين الابداع والكشف بين التلقى عن الله والتوغل قدما فى مسالك الطبيعة وأغاميضها .. بين تحقيق مستوى روحى عالٍ للإنسان على الأرض وبين تسخير طاقات العلم لتحقيق نفس الدرجة من التقدم على المستوى المادى .. ولم يفصل الإسلام يوما بين هذا وذاك .

والنتيجة المحتومة التى تمخضت عن هذه التحوّلات الحاسمة عقيديا ومعرفياً ومنهجيا ، تشكّل عقل جديد قدير علىٰ

الاستيعاب والفعل والاضافة والابداع ...

وليس (الاجتهاد) سوىٰ تعبير حركى متواصل عن هذا التشكل المبدع .. أو هذا ما يتوجب أن يكون ..

ثانيا : الحافــز العقيــدى

وأما الحافز العقيدى فيتمثل بالهندسة المعجزة الفذة للإسلام نفسه حيث يتحقق التوازن بين كافة الأطراف ، ويتم التوحد بين سائر الثنائيات .. وحيث تكون (الوسطية) التى ميزت هذا الدين ، ليست موقعا جغرافيا ، ولا حيلة مذهبية لتجاوز الصراع الحادّ بين النقائض .. وإنما فعلاً حركياً دائماً للحضور فى قلب العالم .. فى صميم التاريخ ، وجهادا مستمرا من أجل تجاوز الصراعات والنقائض والتحقّق بالتوحد والوفاق والانسجام .. إنها موقف عقائدى واستراتيجية عمل ورؤية نافذة لموقع الإنسان فى الكون والعالم . القدرة الدائمة علىٰ التحقق بالتوازن وعدم الجنوح ذات اليمين أو الشمال .. ومن خلال هذه القدرة يتحقق مفهوم الشهادة علىٰ الناس ، لأنها تطل عليهم من موقع الاشراف المتوازن الذى لا يميل ولا يجور .. تشرف عليهم وهى تتحرك على الصراط .. وهى تمسك بالميزان الحق الذى تزن به كل صغيرة وكبيرة فى هذا العالم فتميز بين الطيّب والخبيث ، وتفرز الذهب من التراب ، وتبيّن الحق من الباطل .

ورغم أن هذا (التوازن) قد تعرض ، علىٰ المستوى التاريخى ، للتأرجح بين الحين والحين ، إلاّ أنه فى إطار التجربة الإسلامية يظل ، من بين سائر التجارب الأُخرى فى العالم ، أكثرها وضوحا ، والتزاما ، وتألقا ..

إنه الجدل الفعال الذى تتحاور فيه الثنائيات فلا يمحو بعضها بعضا ولا يحتوى أحدها الآخر ، ولا يذوب ، خلالها ، الواحد بالآخر .. بل تظل – أحياناً – علىٰ تقابلها الفعال وحوارها .. فمن خلال ذلك تواصل الحركة العقيدية قدرتها علىٰ الفعل والعطاء .. وتكون الديمومة التى ترفض التوقف والسكون .

إن الصلابة الغرانيتية لعقيدة الإسلام – إذا صح التعبير – تقابلها مرونة تتغير عبرها الخطوط والمساحات من عصر إلىٰ عصر ومن بيئة لأخرىٰ وإن (التشخيص) الذى يمنح الإسلام ملامحه الأبدية الدائمة يقابله انفتاح غير متردّد ولا متشنج إزاء كافة العقائد والمذاهب والحضارات .. وإن (الوحدة) التى تمنح الأُطروحات الإسلامية جملتها العصبية الواحدة ، ودماءها المتفردة وبصمات أصابعها المتميزة ، تتضمن فى الداخل ، عبر شبكة التفاصيل والجزئيات تنوعاً فذا وتغايراً مستمر الحركة ، لكنه يظل فى اطار الوحدة الشاملة لأنه يستمد دمه من شراينهاوينفعل بجملتها العصبية ، ويتلقىٰ الأمر من دماغها المتفرد .

إن تغاير الزمن ، أو المكان ، قد يحدث

تنوعاً وتغايراً ، بل إنه لمن المحتوم أن يحدث هذا وذاك .. ولكنه أى تنوع وأى تغاير هذا الذى يتمخض باستمرار عبر الزمن والمكان ؟ إنها الأجنّة المتباينة التى تبعث به الحياة الإسلامية مختلفة متباينة .. لكن الرحم الذى يدفع بها واحد ..

وثنائيات كثيرة أخرىٰ قد تتصلبّ فى مذاهب وأديان أخرىٰ ، وقد يطغىٰ بعضها علىٰ بعض ، ويخنق أحدها الآخر .. وقد يتحول الحوار بينها إلىٰ صراع دموى بالخناجر والسكاكين .. ولكنها فى إطار الإسلام توظّف دونما قسر أو تشنج أو افتعال لخدمة الإنسان فى العالم ، والتحقق بشروط خلافته فى الأرض ، وتمنح الفعل الاجتهادى ديناميكيته فلا يتعثر .. أو يحرن .. أو يغيب ..

الظاهر والباطن .. الحضور والغياب .. المادة والروح .. القدر والاختيار .. الضرورة والجمال .. الطبيعة وما وراء الطبيعة .. التراب والحركة .. الأخلاقية والمنفعية .. الفردية والجماعية .. العدل والحرية .. الوحى والتجريب .. الدنيا والآخرة .. والفناء والخلود ..

إنه (التوازن) مرة أخرىٰ .. التوازن فى كافة الاتجاهات وعلىٰ كافة الجبهات .. إنه بأطرافه المتقابلة وثنائياته المتوافقة .. بمثابة السدىٰ واللحمة فى النسيج المتوحد .. هذا التوازن الذى يتبدىٰ هنا وهناك .. فى النظرية والتطبيق على السواء .. إنه فى صميم فكر الإسلام وفى قلب صيرورته التاريخية .

ثالثا : الحافـز الموضوعـــى

وأما الحافز الموضوعى فيتمثل بما يطرحه العصر الراهن من تحديات متزايدة تتطلب الاستجابات المستمرة .. وما يتضمنه من تراكيم فى الخبرة - علىٰ مستوىٰ المنهج والموضوع - تتوجب الافادة من معطياته لرفد حركة الاجتهاد .. أى حركة امتداد الرؤية الإسلامية وحضورها فى قلب العالم .

قد يبدو نوعا من المبالغة القول بأن مرور الزمن هو ، بشكل من الأشكال ، لصالح الإسلام ، وأن الصيرورة الحضارية الشاملة يمكن أن تقدم أدوات عمل لخدمة الفكر الإسلامى .. ولكن الأمر كذلك - يقيناً - بمجرد أن نتحرك فى الوقت المناسب ، لتقديم هذه الاستجابة أو تلك ، وللافادة من هذه الخبرة أو تلك .

وقد نجد فى آيتين كريمتين من كتاب الله مفتاحاً لهذا المغزىٰ الزمنى ، فأما أولاهما فهى تلك التى تقول : ﴿ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ﴾ وأما ثانيتهما فهى تلك التى تقول : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتىٰ يتبين لهم أنه الحق ﴾ .

فإذا ما نفذنا هذا المنطوق علىٰ ما يجرى فى العالم من تمخض زمنى يطرح سيلاً متزايداً من التحديات التى يمكن أن يتألق الإسلام علىٰ ضوئها كما تألّق أول مرة يوم

أن خرج لكى يقابل العالم .. أو بعبارة أدق : يقابل حركة الزمن فى العالم .. عرفنا مدىٰ صدقه واعجازه ..

ومع هذا السيل المتزايد تراكم فى الخبرة تتسع حلقاته يوما بعد يوم فى المناهج والمعطيات الموضوعية .. تراكم يمكن أن يمنحنا إنارة أشد ، واستبصاراً أعمق ، ويمكن أن يهبنا أدوات عمل فاعلة ، ومبرمجة ، تختزل بها حيثيات الزمن والمكان لتقديم النتائج الأدق والأسرع والأكثر عددا ..

وإذا كان بعضنا يرفض الاستجابة لهذا التحدّى أو ذاك لأنه ينبثق عن أرضية لا علاقة لها بما هو إسلامى صميم ، ويؤول إلىٰ معطيات لا علاقة لها بكل ما هو إسلامى صميم ، فإن أحداً لا يستطيع القول بضرورة التهرّب من مناهج البحث الحديث ، كأدوات عمل ، أو برامج مساعدة ، للوصول إلى الحقائق ، بحجة أنها قادمة من أناس لا علاقة لهم بالإسلام من قريب أو بعيد ..

إن (الكمبيوتر) ابتكار غربى ، أداة قدمها للناس عقل وضعى .. ولكنها فى نهاية الأمر أداة محايدة ، يمكن أن توظف لخدمة كل عقيدة أو مذهب أو دين .. ويمكن أن تعتمد لطرح المزيد من المعطيات وبلورتها وايضاحها علىٰ مستوىٰ كافة العقائد والأفكار .

ونحن نتحدث عن حوافز الفعل الاجتهادى ، لن يستطيع أحد أن ينكر أهمية هذه الأداة لهذا الفعل ، وتمكينها إياه من اعتماد معلومات مصنفة تصنيفاً دقيقاً للوصول إلىٰ نتائج أقرب إلىٰ الحقيقة ، ومعطيات الصق بالمطلوب ..

إن هذه الأداة تُعتمد منذ سنين فى مجالات علوم الحديث المختلفة ذات (المعلومات) الكثيفة المتشابكة .. وربما تكون قد اعتمدت فى مجالات علوم القرآن وغيرها من العلوم الدينية أو الإنسانية .. أفلا يمكن القول بأن (الكمبيوتر) كرمز مكثف لمعطيات الصيرورة الحضارية ، يعطينا مثلاً علىٰ ما يمنحه إيانا تراكم الخبرة من اعانات وحوافز لتوسيع نطاق الحركة الاجتهادية فى العالم المعاصر ؛ ومع تزايد التحديات وتراكم الخبرة هنالك ما يرتبط بهما ويحفّز هو الآخر ، علىٰ تحديد موقف اجتهادى فى مواجهة العالم .

إنها تجربة الحياة المترعة بالمرارات والآلام والتى بيّنت للإنسان الغربى ومن ينحو منحاه ، كيف آلت إلىٰ الفشل والخيبة سائر التجارب التى قادتها ورسمتها مذاهب وضعية أو أديان محرفة ما أنزل الله بها من سلطان .

إنه عذاب (يومى) لا يمكن أن تغطى عليه انجازات الحضارة الغربية ، أو المدنية الغربية بعبارة أدق، لأن عذاب الإنسان المعاصر لا يمكن أن يعالج بالسيارة أو البّراد أو التلفزيون .. قد تعينه هذه وقد تنسيه ، ولكن الأزمة تظل ما دام المريض يتنفس ذات الهواء المسموم المترع بالجراثيم

والدخان ..

وإذا كان رجل الشارع لا يستطيع أن يعبّر بشكل واضح دقيق عن هذا العذاب فإن الكثيرين من مفكرى الغرب وأدبائه وفنانيه ما كانت معطياتهم سوىٰ تعبير مؤثر عن هذا العذاب ..

وبمرور الزمن تتزايد العذابات ، وتتعقد وتتشابك ، ويزداد الاحساس بالألم والتعاسة ، وتزداد معها الأصوات التى تنادى بلسان الفكر حينا ، وبلسان الفن والأدب أحياناً ، بضرورة البحث عن البديل والتحقق منه ..

ها هنا .. يتوجب أن يتقدم المجتهد المسلم لكى يقول كلمته ازاء كل ألم .. ويمنح جوابه لكل مريض أو مأزوم ..

وها هنا - مرة أخرى - يبدو مرور الزمن أداة مساعدة للتحقق بفاعلية أكبر للفكر الإسلامى وبحضور أشد كثافة لحركته الاجتهادية .

المنهج والآفاق

أولاً : أهمية المنهج

إن قضية (المنهج) يتوجب أن تأخذ مكانة متقدمة فى سلّم الأولويات بالنسبة للفكر الإسلامى المعاصر عموما إذا ما أريد لهذا الفكر أن يتجاوز (السلبيات) التى يعانى منها والتى أخذت تتراكم بمرور الوقت فتزيد من قيوده وأغلاله وتعتّم عليه الأفق فلا يكاد - أحياناً - يرىٰ الطريق التى يتوجب عليه أن يقطعها وصولاً إلى الأهداف .

إن هذا (الكم) المتضخم من العطاء الفكرى لن يكون مجال إضافة ذات غناء لمكتبتنا الإسلامية وحياتنا المعاصرة ، ما دام فى كثير من مساحاته لا يلتزم رؤية منهجية واضحة الأبعاد ، محددة المفردات ، بينة الملامح ، مثبتة الأهداف .

إن القوم فى عالم الغرب يغزوننا اليوم بأكثر من سلاح .. وإن (المنهج) الذى يستهدف بمقولاته ونظمه معظم المفكرين أفرادا ومؤسسات ، لهو واحد من أشد هذه الأسلحة مضاءً فى تمكينهم من التفوق علينا وفرض فكرهم فى ساحاتنا الثقافية كافة .

هم منهجيون فى كل فعل أو ممارسة ، بغض النظر عن مدىٰ سلامة هذا المنهج وصدق مفرداته وصواب أهدافه التى يتوخاها .. منهجيون وهم يتحاورون ويتناقشون ، منهجيون وهم يكتبون ويؤلفون .. منهجيون وهم يدرسون ويقرأون ويطالعون ..

إن (المنهج) بالنسبة للمثقف الغربى يعنى ضرورة من الضرورات الفكرية ، بل تقليدا من التقاليد وبداهة من البداهات .. وبدونه لن تكون الحركة الفكرية بأكثر من فوضىٰ لا يضبطها نظام ، وتخبط لا يستهدف بهدف ، ومسيرة عمياء لا تملك معالم الطريق ..

ونحن - إلى عهد قريب - علىٰ النقيض

من هذا فى الكثير من أفعالنا وممارساتنا .. بلا منهج فى حوارنا ومناقشاتنا .. بلا منهج فى كتاباتنا وأبحاثنا وتأليفنا .. بلا منهج فى دراساتنا وقراءاتنا ومطالعاتنا .

كأن الرؤية المنهجية التى منحنا إياها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، قد غامت علينا ، وافلتت مقولاتها من بين أيدينا ، وتلقفها القوم ، هناك ، كما تلقفوا الكثير من معطياتنا الثقافية فذكروها ونسيناها ، والتزموا بها وتركناها ، وتحققوا بحضورها الدائم وغبنا نحن عنها أو غابت هى عنا فكان هذا الذى كان ..

وكأن (الخطط الخمسية) التى قبسناها عنهم فى أنشطتنا الاقتصادية هى الخطط الوحيدة التى يمكن أن تؤخذ عنهم من أجل وضع مناهج عمل لممارساتنا الاقتصادية تتضمن المفردات ، ووحدات الزمن المطلوبة ، والأهداف ، فى سياق ستراتيجية بعيدة المدىٰ قد تتحقق بعد عشر من الخطط الخمسية أو عشرين .

أليس ثمة مجالات أخرىٰ ، غير الاقتصاد ، أو مع الاقتصاد ، يتوجب أن يبرمج لها ، وأن توضع لها الخطط والمناهج الزمنية المحددة ، الصارمة ، لكى تصبّ علىٰ هدىٰ وبينة فى بحر الأهداف الستراتيجية لمسارنا الثقافى ؟

إن اعتماد المنهج فى أنشطتنا الفكرية ليس اقتباساً عن حضارة الغرب بقدر ما هو رجوع إلىٰ الجذور والتقاليد الأصيلة التى صنعناها نحن علىٰ هدىٰ كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام ومعطيات أبناء هذا الدين زمن تألقهم الحضارى .

وإن حيثيات الصراع الراهن مع الحضارة الغربية تتطلب فيما تتطلب أن يكون لنا منهج عمل فكرى يمكننا ، من خلال النظم الصارمة التى يلزمنا بها ، من الأخذ بتلابيب القدرة علىٰ الفاعلية والتحقق بالريادة والكشف والابتكار والاضافة والاغناء .

ان نكون - باختصار - انداداً للفكر الغربى ، قديرين علىٰ أن ندخل معه فى حوار يومى .. وأن نتفوق عليه ..

إن العقيدة التى نملكها ، والمضامين الثقافية التى تخلقت عبر تاريخنا الطويل فى مناخ هذه العقيدة .. تعلو ، بمسافات لا يمكن قياسها ، على عقائدهم وفلسفاتهم ورؤاهم ومضامينهم الثقافية .. هم يقولون هذا مرارا ويؤكدونه تكرارا قبل أن نقوله نحن ونؤكده ، وبعده ..

والذى يعوزنا هو المنهج ، هو طرائق العمل الستراتيجى المبرمج المنظم المرسوم .. وحينذاك فقط يمكن أن نطمح ليس إلىٰ تأصيل ذاتنا الثقافية وتحصينها ضد عوامل التفكك والغياب والدمار ، فحسب ، بل إلىٰ التفوق علىٰ ثقافة الخصم واحتوائها ، باطراح دمها الأزرق الفاسد والتمثل بدمها القانى النظيف ..

إن المنهج يعنى فى نهاية التحليل : حشد الطاقات وتجميعها والتنسيق بين معطياتها

لكى تصب فى الهدف الواحد فتكون أغنىٰ فاعلية وأكثر قدرة علىٰ التجدد والابداع والعطاء ..

وإن غياب المنهج يعنى – بالضرورة – بعثرة الطاقات وتفتيتها وإحداث التصادم بينها ، فلا تكون – بعد – جديرة بالاضافة والفاعلية والعطاء ..

لقد أكد القرآن الكريم والحديث الشريف هذا المعنىٰ أكثر من مرة .. وحذرنا نبينا عليه الصلاة والسلام من أن الذئب لا يأكل من الغنم إلاّ الشياه القاصية ..

إن العدسة (المفرّقة) تبعثر حزمة الضوء فتفقد قدرتها علىٰ الاحراق .. أما العدسة (اللامّة) فتعرف كيف تجمع الخيوط لكى تمضى بها إلى البؤرة التى تحرق وتضىء ..

إن المنهج هو هذه العدسة اللامة ، وبدونه لن يكون بمقدور مئات الكتب التى تطرحها مطابعنا سنة بعد سنة أن تمنحنا (النار) التى نحن بأمس الحاجة إليها فى صراعنا الراهن .

ثانياً : اقتراحات بصدد العمل

آن الأوان – إذن – لتجاوز الارتجال فى العمل واعتماد منهج مرسوم بدلاً من ذلك فى عصر غدا فيه المنهج ، أو البرمجة ، بداهة من البداهات فى أية ممارسة جادة أو نشاط ثقافى أو مدنى هادف .

إن الطاقات الفردية الموزعة يمكن أن تمنحنا نتائج معينة علىٰ هذا المستوىٰ أو ذاك ، ولكنها نتائج ذات فاعلية محدودة يصعب عليها تحقيق تغطية شاملة للموضوع الذى تعالجه أو المعضلة التى تسعىٰ لحلّها .. وإننا بأمس الحاجة فى ميدان الفعل الاجتهادى إلىٰ أنشطة جماعية وأعمال مبرمجة وخطوات مرسومة مدروسة من أجل تجميع الطاقات الفكرية الإسلامية للتحقق بفاعلية أكبر ولتجاوز الازدواجية والارتطام والتبذير والتناقض والتفتت

ثمة مقترحات ووجهات نظر عديدة قد تخطر علىٰ البال بصدد وسائل تنفيذ أنشطة اجتهادية جماعية علىٰ هذا المستوىٰ .. وستكتفى هذه الورقة بالاشارة – فحسب – إلىٰ بعض هذه المقترحات .. فعسىٰ أن يكون الأخوة المشاركون قد طرحوا الكثير غيرها ، ومن زوايا نظر متعددة ، الأمر الذى يزيد صيغ التنفيذ تنوعا وشمولاً واستكمالاً للأسباب ، سيما بعد تقليبها علىٰ وجوهها مناقشة وحوارا ..

أولا : التخطيط لفهرسة موسوعية دقيقة وشاملة لمعطياتنا الفقهية (التاريخية) حسب الحقول والأبواب والمواضيع ، يعهد بوضعها وتنفيذها – علىٰ مراحل زمنية مرسومة – لعدد من الحلقات أو لجان العمل التى يتميز أعضاؤها بكونهم علىٰ قدر كبير من التضلّع فى حقول

اختصاصاتهم ، فضلاً عما يجب أن يتميزوا به من أمانة واخلاص والتزام .

إن محاولات من هذا النوع سبق وأن طرحت للعمل ، فقطع بعضها شيئاً من الطريق ، ثم ما لبث أن توقف لهذا السبب أو ذاك ، وعقم بعضها الآخر عن أن يلد شيئاً .. أما بعضها الثالث فلا يزال يواصل الطريق ولكن ليس بالصيغة الطموحة التى تتوخىٰ الشمول الموضوعى ، وتسعىٰ فى الوقت نفسه إلىٰ استقطاب كافة الطاقات الفقهية علىٰ مدى عالم الإسلام من أقصاه إلى أقصاه .. ولربما يكون بمقدور (الملتقىٰ) أن يتبنىٰ - ولو بصورة مبدئية - خطوة كهذه جديرة بالاهتمام . من أجل وضع الخطوات الأولىٰ علىٰ طريق الفعل الاجتهادى الصحيح المبرمج ، المرسوم ، بعد قرون من الفوضىٰ والارتجال .. والضياع .. ولن يعدم مشروع كهذا مصادر طيبة لادارته وتمويله فى عصر الفائض المالى العربى والإسلامى الذى يتوجب أن يبحث عن مشاريع كبيرة لانفاقه بما يخدم تطلعات هذه الأمة ووجودها المتخصص المتميز بين الأمم .

إن هذه الفهرسة الشاملة ستضع المفاتيح السهلة فى أيدى الباحثين والمجتهدين لكى يعرفوا مواقع خطواتهم وهم يتجولون عبر معطيات فقه مزدحم كثيف ولكى يحصلوا علىٰ الاطروحات التى تمكنهم من العمل بالسهولة والسرعة التى تمنحها إياهم وسائل التركيز والاختزال والبرمجة الحديثة .

واستمراراً لهذا السياق لابدّ من تنفيذ محاولة لتركيز واستخلاص الدلالات والمعلومات الأساسية فى تلك الغابة المزدحمة من المعطيات ، من أجل تهيئتها للخزن وتحويلها إلىٰ رموز ومعادلات جاهزة للتعامل مع أحدث الأجهزة العلمية التى تستهدف الاختزال والتنسيق فى الأنشطة العلمية كافة .

ثانياً : تحقيق الخطوات نفسها بصدد المعطيات الفكرية الإسلامية الحديثة والمعاصرة بعامة ، والتى سبق وأن قلنا أنها قد تتضمن أطروحات فقهية قيمة ، أو اسهامات جادة فى حقل الاجتهاد ، وقد تتضمن - كذلك - وجهات نظر واقتراحات ذات قيمة بصدد موضوع الاجتهاد . هذا إلىٰ أن معطيات كهذه تكسب قيمتها - ابتداء - من كونها محاولات للتعامل مع (العصر) ولتحقيق حضور إسلامى فعال فى نسيجه .. ولتمكين الإسلاميين فى كل مكان من التحاور المفتوح مع كل ما يطرحه العصر من قيم وعلاقات ومؤسسات وبنىٰ حضارية بعامة .

وبهذا يمكن اعتبار الكثير مما كتب فى هذه الدائرة إسهاماً مباشرا فى حركة الاجتهاد يستهدف تقديم الاستجابات المتتالية للتحديات التى تطرحها صيرورة القرن العشرين الحضارية .. بل إن بعض هذه المؤلفات ، أو بعض فصولها علىٰ

الأقل ، يمكن أن تعتبر (اجتهاداً) مخلصاً لتقديم الجواب ، رغم أنه قد تعوزه بعض الشروط أحياناً ، ولكنه فى خطوطه العريضة ، وربما فى تفاصيله ، يضيف رصيدا طيبا إلىٰ هذا الحقل .

ثالثاً : منذ عقود عديدة وبعض المفكرين الإسلاميين يطرحون معضلة الانقطاع الاجتهادى لفترات زمنية متطاولة ، كحاجز يقف أمام استعادة الحركة الاجتهادية قدرتها على الفعل والتعصير والاستمرار .. فلو أن الاجتهاد الإسلامى لم يتوقف البتة واستمر علىٰ فاعليته فى مجابهة تطورات الحياة المستجدة ، لكان الحال غير الحال ، ولكانت الدعوة إلىٰ التحقق بحضور اجتهادى فعال فى قرننا هذا أمراً ممكناً بل ميسورا .

وليس هذا مجال البحث فى أسباب التوقف المحزن ذاك .. ربما يكون غياب الحكم الإسلامى بصيغه الحركية الحية .. ربما يكون الشلل الذى أصاب الكثير من المؤسسات الإسلامية .. ربما تكون الانكسارات الحضارية لعالم الإسلام .. ربما يكون غياب العقل الإسلامى الفعال ، وانكماشه وتيبسه .. ربما يكون للاستنزاف الذى تعرض له عالم الإسلام عبر غزوتى الصليبيين والتتار المدمرتين .. وما اعقبهما من استنزاف إستعمارى أشد هولا ودمارا .. ربما يكون لهذه الأسباب مجتمعة الدور الحاسم فى هذا المصير الذى آلت إليه حركة الاجتهاد .. والمهم هو كيف يتم تجاوز (الفراغ) وتحقيق التواصل البنائى المطلوب بين المعطيات الاجتهادية فيما قبل الانتكاس ، وبينها فى قلب القرن العشرين ؟

إن المرء ليتساءل ها هنا : هل من المحتوم ملأ هذا الفراغ لكى تكون انطلاقتنا الاجتهادية الجديدة متحققة بشروط التواصل المطلوب ؟ ألا يمكن أن يعتبر المجتهد المعاصر نفسه (حرّا) فى أن يبدأ من جديد لمجابهة تحديات جديدة ، كما بدأ سلفه من جديد فى مجابهة التحديات الجديدة ؟

صحيح أن محاولة ملأ الفراغ ، وتحقيق الاستمرارية الاجتهادية ، ستمكن المجتهد المعاصر من أن يبنى معطياته على أسس صحيحة ، وأن يملك اجتهاده شخصيته المتميزة المتواصلة التى لا تقطع فيها ولا كسور ولا غياب .. ولكن هذا الأمر - ربما - ليس قدراً مقدورا .. إنما قدر العقل الإسلامى المعاصر أن يجابه التحديات وأن يتفوق عليها .. أن يحقق استجابات ناجحة لكل الأقضية التى تعترضه .. أن يساعد على تنفيذ الحضور الإسلامى فى قلب العالم الراهن .. إنه بهذا يقتدى بأسلافه الذين خرجوا يوما إلىٰ العالم لكى يجابهوا تحدياته ومشاكله ولكى يجعلوا عقيدتهم حاضرة فى سدىٰ نسيجه ولحمته ، واضحة بصماتها علىٰ كل ممارسة وفاعلية فى مشارق عالم الإسلام ومغاربه .

ومع ذلك فقد يكون بالامكان تجاوز

المعضلة وتنفيذ الاقتراح آنف الذكر بملء الفجوة ، وتحقيق التواصل بين الحركتين من خلال مبادىء وصيغ وشروط يتمّ الاتفاق عليها سلفاً لكى تكون جانباً من فاعلية الجهد الجماعى المرتجىٰ لدفع حركة الاجتهاد ، وتوسيع آفاقها ، واستعادة قدرتها علىٰ الحضور .

رابعاً : تصميم خارطة معمارية معاصرة للتصور الفقهى الاجتهادى وآفاقه تستمد عناصرها من :

(أ) المعطيات المتأنّية التى ستتمخض عنها الخطوات الثلاث السابقة .

(ب) طبيعة التحديات المعاصرة علىٰ المستويات كافة من خلال سلّم أولوّيات يتقدم فيه الأهم علىٰ المهم علىٰ الأقل أهمية وتتولىٰ أمره لجان عمل دائمة ، أو مؤسسات تكون مهمتها - كذلك - ملاحقة المستجدات وادراجها وفق صيغها النمطية علىٰ الخارطة التى يتوجب أن تظل مفتوحة لتقبل المتابعات الجديدة .

(جـ) تحقيق قدر من الوفاق المرن بين النظرية والتطبيق ، أى بين تقديم حلول جاهزة للعمل على أرضية الواقع ، وأخرىٰ تنتظر التجربة على هذه الأرضية من أجل تجاوز مقولة : « ألاّ اجتهاد إلا فى مواطن التنفيذ » .

(د) تجاوز التشنّج علىٰ الجزئيات والتفاصيل الدقيقة ، وجعل الاهتمام ينصبّ على الكليّات ذات الطابع النمطى الذى يمكن أن يقاس عليه بما يحتويه أو يشابهه من تفاصيل وجزئيات .

(هـ) ولا بأس من الاتفاق مبدئياً علىٰ طرح برنامج عمل مرحلى لتنفيذ الاجتهاد علىٰ عدد محدّد من المسائل الملحة التى تقتضى حلولا ، من مثل طرح تصوّر اجتهادى لما يتوجب أن يكون عليه المجتمع المسلم فى نهاية القرن العشرين ، وذلك بتحديد مدروس لكافة أنماط العلاقات الاجتماعية ، بما فيه الموقف من الأنشطة والمؤسسات المالية والاقتصادية والتى تزداد تعقيدا يوما بعد يوم .. إلىٰ آخره .. مما يمكن أن يتم الاتفاق علىٰ أولويّته فى العمل .

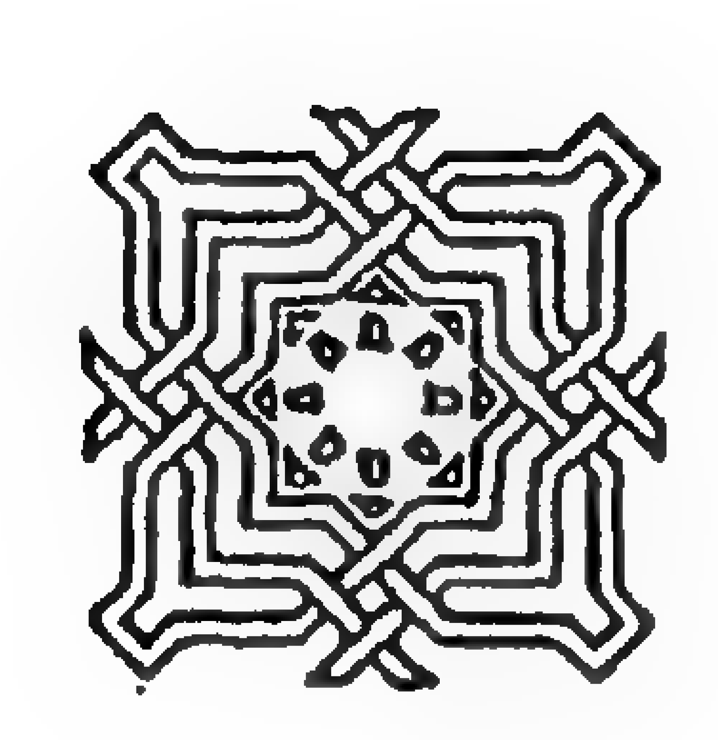
خامسا : ولابدّ ، قبل هذا كله ، من القيام بدراسة متأنية للجغرافية الفكرية لعالم الإسلام ، من أجل حصر كافة الطاقات الإسلامية ، وتوزيع المهمات عليها وفق توجهاتها واختصاصاتها ونقاط تألقها وعطائها .. ومن أجل فتح باب الحوار بين هذه الطاقات المتباينة للتحقق بأكبر قدر من الوضوح فى الرؤية ، وتجاوز خطيئة النظرة أحادية الجانب ، وجعل كافة المذاهب الاجتهادية تدلى بدلوها فى مجرىٰ العطاء المرتجىٰ .

إن هذه الخطوة الضرورية ، لا تضمن شروطا أكثر توفيقاً للعمل الاجتهادى فحسب ، ولكنها ستسهم فى تعزيز الوحدة بين مفكرى عالم الإسلام من خلال جدل دائم فعال ، واسهامات اجتهادية متواصلة .

وهو – بحق – هدف عزيز ، فى عصر التفكك والتباعد والعزلة ، حيث تمتد الأسلاك الشائكة لكى تقطع ما بين المفكر والمفكر وتعزل الإنسان عن الإنسان .

ولئن لم يفعل (الملتقى السابع عشر) ، إزاء هذا كله ، بأكثر من فتح الأبواب الموصدة ، ووضع الخطوات الأولى على الطريق الصحيح .. فكفى به نجاحا وتوفيقا ..

د . عماد الدين خليل



أبحاث

الفكـــر الإجتماعـــى

فى الكتابات الإسلامية الحديثة

احميدة النيفر

رئيس تحرير مجلة 15 ★21 تونس

مصاعب البداية :

إذا كان القرآن قد اعتبر جميع الرسالات السماوية متفقة فيما بينها على مبدأين رئيسيين هما : التوحيد والعدل : ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴾ (الحديد ٢٥) فإنه اعتبر أن قيمة العدل يجب أن تميز المجتمع الإسلامى فى بنيته وأن تطبع علاقاته مع غيره سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين : ﴿ ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ (المائدة ٨) ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ﴾ (النساء ١٩٥) .

مثل هذا التوجه المتميز فى الخطاب القرآنى هو الذى دفع « **فهمى هويدى** » الكاتب الإسلامى التقدمى أن يؤكد على أنه : « **إذا كان التوحيد هو عماد العقيدة فإن العدل هو عماد الشريعة وأنه لن يتوفر التطبيق الإسلامى الحق ما لم يستند إلى هاتين الدعامتين جنبا إلى جنب .. ذلك أن الارتكاز على أحداهما دون الأخرى لن يثمر إلا مسيرة عرجاء لا يستقيم بها التطبيق الإسلامى بأى حال** » .

ومن المؤكد أن « فهمى هويدى » استفاد أيضا فى موقفه هذا مما تركه علماء قدامى تناولوا قبله مسألة العدل من أمثال

الشاطبي الذى كان يعتبر فى كتابه **الموافقات** : « **أن العدل هو الغاية المقصودة من الشريعة**» ومن أمثال **ابن تيمية** (١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) الذى أعلن فى **الحسبة** : « **أن الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام** » .

لكن الذى لا يجب أن يغيب عنا أن مسألة العدل خاصة والفكر الاجتماعى عامة فى الأدبيات الإسلامية الحديثة ظل فى عمومه بطىء التطوّر غامض المعالم تحت تأثير عوامل سياسية ضاغطة ومعرقلة . يكفى أن نذكر على سبيل المثال أن رجلا كسيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) الذى تناول هذه المسألة بكثير من الجرأة والتحديث فى أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات فى أربعة كتب هى :

« **العدالة الاجتماعية فى الإسلام** » و« **معركة الإسلام والرأسمالية** » و« **السلام العالمى والإسلام** » و« **نحو مجتمع إسلامى** » عاد بعد انضمامه إلى حركة الإخوان المسلمين والحكم عليه سنة ١٩٥٤ بالسجن بدعوى التآمر لقلب نظام الحكم المصرى إلى التنكر إلى كل ما كتبه فى مسألة العدل الاجتماعى وكأنه فى تخليه هذا كان يريد أن يؤكد على الأولوية الكاملة للعمل التنظيمى السياسى فى مواجهة نظام متسلط ورافض للحوار .

نفس التصرف نجده من قبل معاصر آخر اهتم بالقضية الاجتماعية اهتماما بالغا هو **باقر الصدر** (١٩٣٣ - ١٩٨٠) فبعد أن خصص دراسة أولى بعنوان « **فلسفتنا** » عرض فيها للأسس النظرية التى تقوم عليها الماركسية والوضعية المنطقية وما تتميز به المدرسة الإسلامية من تفسير للكون والحياة أردفها بكتاب أطول هو كتاب « **اقتصادنا** » ناقش فيه الأسس العامة للاقتصاد الرأسمالى إلى جانب المادية التاريخية ونظرة الماركسيين للمجتمع مقارنا كل هذا بهيكلة عامة للاقتصاد الإسلامى ورأيه فى العمل وتوزيع الثروة . وواصل بعد ذلك نفس المسار بتأليف « **البنك اللاربوى فى الإسلام** » وبعده « **المدرسة الإسلامية** » التى تحدث فيها عن أسباب عجز التجربة الاجتماعية فى البلدان الإسلامية . بعد كل هذا الجهد الفكرى الاجتماعى نجده يُقبل بكليته على النضال السياسى ضد الحكم القائم فى العراق مؤسسا حركة سياسية معارضة تهدف إلى اسقاط النظام وينتهى الأمر بباقر الصدر بالسجن ثم الاعدام سنة ١٩٨٠ .

هذان المثالان يؤكدان على مدى صعوبة تطوّر الفكر الاجتماعى الإسلامى ، ذلك أن مسألة العدل ارتبطت منذ القرن ال ١٩ - وظلت كذلك - بالنضال السياسى ضد قوى الاستبداد والتسلط .

كان هذا فى ظل الدولة العثمانية وخاصة مع السلطان عبد الحميد الثانى (١٨٧٦ - ١٩٠٩) واستمر فى غالب الأوضاع السنيّة التى تلته بنسب أقل حتى الثمانينات وهذا ما يفسّر جانب التردد فى الفكر

الاجتماعى الإسلامى الحديث . وهكذا فإن حركة النهضة الحديثة فى البلدان الإسلامية السنيّة اصطبغت بالاصلاح الدينى والسياسى وقلّما اعتنت بالمسألة الاجتماعية .

لقد ركّز عموم المصلحين فى المشرق والمغرب منذ القرن الماضى على أن انحطاط أحوال المسلمين يرجع إلى عاملين أساسيين : ١ - التحريف والبدع التى لحقت بالإسلام . ٢ - طبيعة الأنظمة السياسية السائدة والجائرة - ولقد اختصر رواد الاصلاح المسألة فى أن مشكلة المسلمين واحدة فى حقيقتها : **لقد اعتبروا أن السياسة والدين يمثلان مشكلة حلها موجود فى النصوص الدينية على شرط أن تفسّر بطريقة عقلية متسعة الفكر لا بطريقة ضيقة الأفق .**

وإذا أمكننا أن نميّز فى حركة الاصلاح الحديثة مطالبتها بالرجوع إلى منابع الدين التى تنوقشت أو أهملت فإنها قصرت عنايتها فى غالب الحالات على المجال السياسى باستثناء محاولة السنوسيين فى طرابلس وهى التى عملت على إقامة نواة مجتمع إسلامى يرتكز على أساس التكافل الاجتماعى ، إلاّ أن نمط الزوايا السنوسية كان شديد الارتباط بطبيعة البنية القبلية السائدة فى ليبيا فلم يكن يملك قابلية مواكبة المؤسسات الاجتماعية الحديثة . لقد كان أقرب للظاهرة الدفاعية التى تحاول معالجة تحديات العصر منه إلى الظاهرة الابداعية التى تتفاعل مع الأصول الإسلامية من أجل تقدم اجتماعى وسياسى .

لذلك فإننا لا نكاد نجد طيلة القرن الماضى أية محاولة جادة يمكن أن تميّز الفكر الإسلامى فى المجال الاجتماعى سواء فى تركيا التى أدخلت الحداثة مع مشروع تنظيماتها سنة ١٨٣٩ أو فى بعض ولاياتها أو فى مصر التى تحولت إلى مركز للآراء الحديثة منذ ١٨٦٠ عندما أصبحت قِبلة المفكرين المسلمين الباحثين عن ملجأ بعيدا عن جمود وتسلط الادارة العثمانية .

والذى لا يجب أن يغيب عن الذهن هو أن مثل هذا البطء فى نمو الفكر الاجتماعى الإسلامى يعود أيضا إلى طبيعة « الاصلاح الدينى » الذى عرفه الإسلام السنّى طيلة القرن الماضى فلقد تعامل هذا النزوع الاصلاحى بخطاب إسلامى يتلاءم مع مجتمعات الجزيرة العربية قبل ١٣ قرنا . إنه ظل يعتبر الشرك والوثنية قاعدة المجتمعات الحديثة فلم يغير مفهومه للتوحيد بحيث يصبح قابلا لاستيعاب التحولات الفكرية والمادية التى طرأت على المسلمين عبر القرون .

لذلك يجب أن ننتظر أوائل القرن العشرين لظهور أولى المحاولات الاصلاحية الجادة والرابطة بين المستويين الدينى والاجتماعى والتى تعتبر أن هناك حداً أدنى من الاصلاح العقائدى يجب إجراؤه إلى جانب أولوية العدل التى لا مفر منها

لمواجهة التحولات الفكرية والمالية التى عرفها المسلمون السنة فى مجتمعاتهم الحديثة .

وفى هذا المجال فإن ما عرفه الفكر الاجتماعى الإسلامى من تطوّر نوعى منذ مطلع القرن العشرين لا يمكن أن ينفصل عن الصراعات الاجتماعية التى انشأها النفوذ الرأسمالى الغربى فى العالم الإسلامى وما استتبع ذلك من تيارات فكرية اجتماعية فرضت نفسها عبر خطاب إسلامى جديد .

أما الإسلام الشيعى فى ايران فقد كان طيلة القرن الماضى يعيش أولى محاولات تخلصه من تبعية الدولة التى كانت تستخدمه كغطاء لاستبدادها السياسى وذلك فى أول حرب مقاومة يقودها الجهاز الدينى الشيعى سنة ١٨٢٦ ضد الاحتلال الروسى للمقاطعات الايرانية الشرقية . ثم تواصل نفس المسعى طيلة النصف الثانى من القرن ال ١٩ فى انتفاضة التبغ (١٨٩٠ - ١٨٩٢) وفى الثورة الدستورية (١٩٠٥ - ١٩١١) ثم ثورة اتحاد الإسلام (١٩٢٠) والنضال السياسى داخل البرلمان الايرانى طيلة العشرينات والثلاثينات وحركة فدائيى الإسلام فى الأربعينات ثم ضمن الحركة الوطنية طيلة الخمسينات حتى انتفاضة ١٩٦٣ التى قادت قسم من الجهاز الدينى بالتحالف مع حركة تحرير ايران والتى أنهت فترة ما يسمى بالانفتاح السياسى الجديد وهيأت لثورة نهاية السبعينات التى اسقطت حكومة الشاه .

هكذا خاض قسم من المؤسسة الدينية الشيعية سلسلة من النضالات السياسية عبر حوالى قرن ونصف رافعا شعار : **الإسلام دين كله سياسة** ومركزا على محورين أساسيين : محاربة التبعية الأجنبية (روسيا - انجلترا وأمريكا) ومقاومة الاستبداد الداخلى .

ولقد نجم عن هذا تضخم فى البعد السياسى للتحرك والفكر الشيعيين الحديثين نجم عنه اهمال كامل للمسألة الاجتماعية من قبل مؤسسة دينية ظلت محافظة فى اطروحاتها الدينية لا تعتنى فى أغلب الحالات إلا بحماية استقلالها تجاه المؤسسة الرسمية التى استغلتها قرونا متوالية .

هكذا لم تكتسب المؤسسة الدينية الشيعية التجديد ولا التنظير اللذين تفرضهما تحولات العصر على المستويات العقائدية والاجتماعية - مثل هذا المشروع سوف يبدؤه بشكل أولى آية الله الطالقانى ثم يعمقه بعد ذلك فى الستينات من هذا القرن على شريعتى (١٩٣٣ - ١٩٧٧) وواضح أن مثل هذا الخط سوف يقابل من قبل رجال الديـن الشيعـة بمقاومـة تتراوح بين الجهر والخفاء قبل وبعد الثورة فى ايران . ومع ذلك فسوف تتبلور محاولة داعية لقراءة معاصرة لتاريخ التشيع من أجل توجه إسلامى اجتماعى ، ولعل أفضل ما يصوّر هذه المحاولة ما تركه على شريعتى

من محاضرات وبحوث متميزة .

إن قراءة مثلا مقال « التشيع الأحمر والأسود » يستطيع أن يعطينا صورة عن أهمية هذه المحاولة التجديدية فى الفكر الشيعى الحديث وعن أسباب مقاومة الجهاز الدينى الرسمى الذى ظل قرونا مستغلا من الدولة الصفوية (١٥٠١ - ١٧٢٢) ثم من الدولة القاجارية (١٧٩٥ - ١٩٢٥) .

يقول شريعتى : « إن الإسلام كان دينا بدأ بـ (لا) نطق بها محمد الذى كان وارثا لتراث إبراهيم ومظهراً للدين الذى هدفه **توحيد الله وتوحيد الشعب** . إن شعار التوحيد (لا إله إلا الله) يبدأ بـ (لا) طرحها الإسلام فى مواجهة الشرك **ونقصد بالشرك دين المنفعة ومصالح الاشراف** أما التشيع فكان إسلاما بدأ بـ (لا) نطق بها علىّ : ذلك الوارث العظيم لتراث ونهج محمد ومظهر الإسلام والعدالة الحقيقية - **إنها (لا) التى ردّ بها علىّ على عبد الرحمان بن عوف رمز إسلام الأشراف ومصالح النخبة** » .

هذه الرؤية البعيدة عن خرافات « التشيع الصفوى » والملتزمة بمهمة مثناة: تغيير المفاهيم الدينية التقليدية إلى جانب قراءة تجديدية تأخذ بعين الاعتبار روح العصر والتطورات الاجتماعية ، هى الأولى فى نوعها من حيث الربط بين كل نضال سياسى داخلى وخارجى وبين النضال من أجل أوضاع أكثر عدالة وأقرب للمساواة . إنها رؤية تأتى متأخرة زمنيا بالنسبة لما سوف يعرفه الشق السنى منذ مطلع القرن العشرين .

الفقر عدو التقدّم :

إذا كانت تركيا قد عرفت التيارات السياسية الاجتماعية منذ الثلث الأخير من القرن الماضى وإذا كانت المحاولات التقريبية بين الإسلام والاشتراكية قد بدأت مبكرة فى تركيا فإن ذلك لا يعنى اطلاقا **نمو فكر اجتماعى إسلامى متميز** فى المشرق السنى . لقد اقتصر الأمر فى تركيا على اظهار ما يوجد من صلة بين المبادىء الاشتراكية والتعاليم الإسلامية وقد تأكدت هذه المرحلة فى مرحلة التحرر الوطنى (١٩١٩ - ١٩٢٢) خاصة على يد **الشيخ ثروت** أحد كبار الثوريين الأتراك ومؤلف كتاب **« صفحة من العصر الذهبى »** الذى كان الغرض منه اظهار مدى الارتباط بين الإسلام والماركسية ولم يكن الشيخ ثروت حالة شاذة بل إن البلشفية التركية قبل ١٩٢٢ تميزت بعدم عدائها للإسلام وهو أمر سوف تضطر موسكو بعد ذلك إلى « تصحيحه » وارجاع اتباعها الأتراك إلى المنهج الماركسى - اللينينى الصرف وقد ساعدها فى ذلك أوضاع الجمهورية التركية التى تبنت المقاومة العلنية للقوى الدينية والمحافظة .

ويجب أن ننتظر أواسط الستينات من هذا القرن حتى تعود من جديد على سطح

تركيا توجهات داعية إلى « **الاشتراكية الإسلامية** » الرابطة بين القيم الإسلامية والمبادىء اليسارية ولقد ظل دعاة هذه النزعة مما يمكن أن يؤكد مثل هذه الرابطة فى التاريخ التركى فاكتشفوا فى الطريقة البكداشية والبيرمية (القرن XIV) ملامح اشتراكية قبل ظهور المذهب الاشتراكى فى أوربا المعاصرة . كما وجدوا فى الثائر الشيخ بدر الدين (القرن XV) المتمرد على السلطان المؤسس الأول لنظام جماعى إسلامى حديث إذ كان قد ألغى الملكية الفردية مقسما الثروة بالمساواة بين أفراد جماعته .

مثل هذا التوجه عرفته تركيا منذ أوائل هذا القرن لكنه كان لا يتجاوز غاية ظرفية تكتيكية سرعان ما تنقضى دون أن تحقق تطوّراً فكريا يذكر أو إضافة نوعية جادة .

هذا العمل سوف يشرع فيه كاتب ومناضل حلبى هو **عبد الرحمان الكواكبى** (١٨٥٤ - ١٩٠٢) وسوف يسير على نهجه مفكرون إسلاميون من أمثال رفيق العظم (١٨٦٧ - ١٩٢٥) وعبد القادر المغربى (١٨٦٧ - ١٩٥٦) وشكيب أرسلان (١٨٦٩- ١٩٤٦) وعبد الرحمان البزاز ، هؤلاء جميعا سوف يتناولون المسألة الاجتماعية عبر الحديث عن انحطاط المسلمين مظهرين العلاقة بين المسألة السياسية والأوضاع الاجتماعية .

هكذا بدأ الكواكبى فى كتابيه بتقديم رؤية من أجل تحرير البلاد الإسلامية من وطأة الحكم العثمانى ومن أجل تحقيق النهضة الإسلامية دينيا واجتماعيا وسياسيا فى نطاق اتحاد ذى نزعة ديمقراطية . وبذلك يقدم لنا أول دعوة لاقامة حياة عصرية تستند إلى تعاليم النصوص الإسلامية مؤكدة أنها لن تقوم « **إلا بمحاربة الفقر** » وانشاء « **أصول المعيشة الاشتراكية** » . يقول فى كتابه « أم القرى » :

« إن الداء العام ليس الجهل ولا الاستبداد بل هو الفقر فهو قائد كل شر ورائد كل نحس .. القوة المالية مفقودة والشريعة مبنية على أن الأموال فيها جزء للفقراء . لكن الحكومات جبتْ من الفقراء لتغدق على الموسرين » (أم القرى) .

ولو تابعنا جل فقرات كتابى الكواكبى لوجدنا أن مسألة توزيع الثروة والأراضى وعدم حصر الملكية الزراعية والتفاوت الطبقى أصبحت قضايا مطروحة على الفكر الاجتماعى الإسلامى . إن الإسلام كما يفهمه الكواكبى يناصر الملكية المشتركة ويعارض الرأسمالية الكبيرة وكبار المّلاك لكنه لا يحارب الثروة الناجمة عن العمل والتى تلبى حاجيات الإنسان الأساسية .

والكواكبى يطرح شعار « **معيشة الاشتراك العمومى** » ويؤكد أن مصيبة الشرق هى توالى الأنظمة السياسية المستبدة المرتبطة بأوضاع اجتماعية غير عادلة « فالأغنياء ربائط المستبد ولهذا يرسخ الذل فى الأمم التى يكثر أغنياؤها » (طبائع الاستبداد) وهو من ناحية أخرى يبين

مدى العلاقة الموجودة بين الاستبداد والاستغلال وبين الاستعمار الأوروبى للبلاد المتخلفة : « **إن تحصيل الثروة فى عهد الحكومة العادلة عسير جداً وقد لا يتأتى إلاّ من طريق المراباة مع الأمم المنحطة أو التجارة الكبيرة التى فيها نوع من الاحتكار أو الاستعمار فى البلاد البعيدة مع المخاطرات** » (طبائع الاستبداد) .

ولمواجهة هذا الوضع يطرح الكواكبى منهجا اجتماعيا إسلاميا قائما على « الثروة العمومية المملوكة للمجموع والمخصصة للكافة » .

ومن المؤكد أن الكواكبى استفاد من المترجمات الأوروبية المتحررة الواردة على العالم الإسلامى والمتعلقة بالمسألة الاجتماعية وخاصة مونتسكيو لكنه تميز هو ومن سوف يأتون بعده لمعالجة مشكلة الفقر بأنهم يضعون أنفسهم كامتداد لبناء قائم على تفسير تقدمى للتراث العربى الإسلامى .

ويتميز الفكر الاجتماعى الإسلامى فى هذه المرحلة الأولى بميزتين رئيسيتين :

١ – تأكيده على أسبقية الإسلام التاريخية على المذاهب الاشتراكية وعلى الرأسمالية والحرص على الأخذ من جوانبهما الايجابية بغاية تحقيق العدالة فى البلاد الإسلامية .

٢ – أن التقدم الذى عرفته أوروبا قام على مبدأ التكافل الاجتماعى وهو مبدأ قامت عليه شرائع الإسلام حتى تكفل سعادة الإنسان . فبالتكافل يترك الإنسان أنانيته ومنافعه الخاصة وبه يشيع وتعم الصناعة وتصبح الأمة مرهوبة الجانب .

وهكذا فإن المسألة الاجتماعية سوف تتركز على **التكافل** الذى يقوم على أنه يملك وظيفة أخلاقية ضابطة رادعة تحمى « الطبقة النازلة » من جشع « الطبقة العالية » وتفنى بفضل فريضة الزكاة كل « عوامل البغضاء والشحناء وحروب الطبقات » .

مثل هذا الطرح لا يقدّم من جهة أدوات تحليل قادرة على تجاوز الوضع السائد وهو من جهة أخرى يؤكد على الاختيار السياسى فى طرح القضايا الاقتصادية والاجتماعية فلا يبين العلاقة بين رأس المال والعمل ولا قضية الثروة وتوزيعها بل يكتفى باشعار فئة الأغنياء بأن للفقراء حق معلوم فى أموالهم ومطالبة الحكومة الإسلامية باجبارهم على دفع الزكاة إن لزم الأمر .

المسألة الاجتماعية تفقد فى هذه المرحلة كل تأصيل وكل هيكلة ، فلا تحديد لأشكال الملكية ولا تحديد لطبيعة العلاقة بين الدولة والملّاك ولا ربط بين هذه المفاهيم والتصوّر الإسلامى .

نحن إذن أمام محاولة أولية تهدف التوفيق السياسى بين إشكالية التقدم فى البلاد

الإسلامية وبين ضرورة مواجهة النفوذ الرأسمالى الاستعمارى وبين الحاجة لاستئصال الفقر السائد بين عموم المسلمين .

يقول الكواكبى عن الثروات المحتكرة من قبل فئة قليلة أنها : « تضيق على حاجيات الغير وأنه لا تكثر (الثروة) إلا عند مواطنى الحكومات غير العادلة وغير المنتظمة ففى ظل الحكومات المستبدة يسهل تحصيل الثروة » (طبائع الاستبداد) . أما شكيب أرسلان فهو يعتبر الزكاة حلا جذريا ضد الفقر ووقاية من الاشتراكية والشيوعية : « تلك الفتن القادمة على المسلمين بلا ريب » (حاضر العالم الإسلامى) .

هذه هى المرحلة الأولى للفكر الاجتماعى الحديث الذى تميّز بتقرير مجموعة من المفاهيم العامة بعضها مستند للتجربة الإسلامية الأولى فى عصر الرسول ثم خلفائه الراشدين وبعضها مستوحى من التيارات الاشتراكية الأوروبية الحديثة من أجل إقامة تعايش عادل بين الأثرياء والفقراء فى ظل نظام اقتصادى موجه من طرف الدولة الإسلامية المتحررة من النفوذ الأجنبى والقادرة على تحقيق التقدم الحضارى .

إنها مرحلة إرهاصات للفكر الاجتماعى سوف تجد فى مجموعة سيد قطب تحولا هاما منذ نهاية الأربعينات لكنها لن تجد الرواج اللازم فى صفوف التحرك الإسلامى الذى سيعرفه العالم العربى طيلة الخمسينات والستينات .

من التكافل الاجتماعى إلى اشتراكية الإسلام :

لا يخفى الاشتراكيون والشيوعيون السوريون استغرابهم من موقف الإخوان المسلمين فى سوريا سنة ١٩٥٩ تجاه قوانين الاصلاح الزراعى الذى سنته دولة الجمهورية العربية المتحدة ، ومما يزيد الأمر غرابة أن زعيم الإخوان المسلمين فى سوريا مصطفى السباعى (١٩١٥ — ١٩٦٤) كان أول من طالب فى الجمعية التأسيسية السورية بذلك قبل عشر سنوات وكان لمشروعه الداعى إلى إعادة توزيع الأراضى الفلاحية الأثر السيىء لدى كبار الاقطاعيين السوريين فلقد كان السباعى يعتبر منذ ١٩٤٩ أن الاصلاح الزراعى ضرورة اجتماعية تحول دول اهمال مساحات شاسعة من الأراضى الفلاحية وتمنع استبداد الملاكين الكبار بصغار الفلاحين وكان يبنى موقفه هذا على أصول إسلامية ، فإن كان عمر فى مدة خلافته قد منع كبار الصحابة من حرية التنقل والخروج إلى الأمصار وإذا كان للحاكم المسلم أن يحدد ربح التجار ويمنع الاحتكار فى المواد الضرورية فإن له أيضا حق إعادة توزيع الأرض على الفلاحين وفق مقاييس جديدة .

هذا الموقف من زعيم الإخوان المسلمين فى سورية جاء نتيجة لتحوّل هام حصل فى الفكر الإسلامى الحديث بعد الحرب

العالمية الثانية وعلى يد رجال نظّروا للمسألة الاجتماعية بشكل منهجي محدد . ومن أبرز هؤلاء سيد قطب – عبد القادر عودة – محمد الغزالى – البهيّ الخولى (من مصر) ومصطفى السباعى (من سورية) .

هذه المجموعة تنتمى إلى حركة الإخوان المسلمين التى تأسست فى مصر فى أواخر العشرينات من هذا القرن ثم أوجدت لنفوذها امتدادات فى عدد من بلدان المشرق العربى . **والذى لا يجب أن نغفل عنه أن هذا التنظير الاجتماعى على أهميته لا يمثل الخط السائد والرسمى للحركة فهو مجرّد اجتهادات شخصية لبعض مثقفى الإخوان تسامح معه الحركة دون أن تصبح مُلزَمة به** . لذلك فلقد ظلت قواعد حركة الإخوان وقياداته السياسية رافضة أن يكون لها موقف اجتماعى صريح مؤكدة بذلك أن دعوتها تتجه إلى الغنى والفقير ، العامل وصاحب رأس المال ، الفلاح ومالك الأرض . **وبذلك كان تناول الحركة الرسمى للمشكلة الاجتماعية يتم أساسا** (خاصة فى مصر) **من منظور أخلاقى** فهى تؤمن أن سلام المجتمع رهن سيادة الرحمة والحب بين أفراده ولذلك فقد نشط الخطاب الذى ينمى معانى التعاون والتضامن متغافلة عن طرح قضايا ضمانات الحياة المعيشية وكفالة الرزق وضمان التوازن الاجتماعى بين الذين يملكون والذين لا يملكون . أكثر من ذلك فإن بعض القيادات الرسمية لحركة الإخوان – بالإضافة إلى عدد من شيوخ الأزهر – ظلت تنظر بكثير من الحذر إلى كل محاولات تعميق الفكر الاجتماعى الإسلامى بشكل يجعله آخذا بعين الاعتبار روح العصر التى تدفعه إلى تقديم الاجتهادات الاجتماعية اللازمة من أجل إقامة العدل ومحاربة الاستغلال .

هكذا فإن كتب « سيد قطب » التى نشرت فى أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات والتى كتبها قبل انضمامه لحركة الإخوان المسلمين فى مصر – ظلت مهملة فى داخل الحركة بالمقارنة لما كتبه بعد ذلك من كتب إسلامية سياسية رافضة . نفس الأمر حصل لكتاب **« اشتراكية الإسلام » لمصطفى السباعى** الذى قدمه سنة ١٩٥٩ فإنه انتقد بشدة من طرف عدد من الإسلاميين والأزهريين لأنه « خروج عن الدائرة الإسلامية وادخال لبدعة لم تكن موجودة فى الإسلام » .

هذا الموقف الرسمى لم يمنع النخبة المفكرة فى داخل حركة الإخوان خاصة من تناول هذه القضية محددة لها أصولها العقائدية الدينية (قطب – عودة) ومبينة التشريعات اللازمة لضمان الحقوق الطبيعية لكل المواطنين (السباعى – الغزالى – القرضاوى – الخولى) وبذلك تحوّل الفكر الاجتماعى الإسلامى فى مرحلته الثانية من طور المفاهيم العامة المتقاطعة التى لا ينتظمها بناء كامل واضح والتى تكتفى بالدعوة إلى الانفاق والصدقة إلى طور يأصل إسلاميا لمسألة العدالة الاجتماعية

ويقدم التشريعات الكافية والمتكاملة لكل جوانب المشكلة الإنسانية والاجتماعية المطروحة .

فما هي الاضافات النوعية التى قدمتها هذه المجموعة من الإسلاميين فيما بين نهاية الأربعينات ونهاية الخمسينات ؟

أولا : على المستوى العقائدى النظرى :

يتفق إسلاميو هذه المرحلة على نقطة انطلاق رئيسية يتفاوت وضوحها من كاتب إلى آخر وتتمثل فى الاعتقاد بأننا اليوم لا نستطيع أن نحقق أى تغيير جاد فى العالم الإسلامى بمجرد توجيه الفرد فى أخلاقه وسلوكياته ، ذلك أن الأنظمة السياسية والاقتصادية أصبحت اليوم مبنية على خلفيات أيديولوجية مفصلة وهذا خلافا لما عرفه الإسلام فى عهده الأول الأمر الذى سهل انتشاره بسهولة نسبية عندئذ ، لأنه لم يطالب المسلمين برؤية ايديولوجية متكاملة وبرامج سياسية واقتصادية نابعة عنها . لقد كانت الأوضاع الفكرية والاجتماعية دون ذلك بكثير . أما اليوم فلقد عرف العقل الإنسانى عمقا نظريا وبناء اجتماعيا واقتصاديا فى غاية التعقيد لهذا فإن حل المشكلة الاجتماعية عند منظّرى المرحلة الثانية يحتاج إلى عمل تأصيلى يقدم قراءة لثلاث قضايا أصولية تتمحور حول : (أ) ما هو الإسلام ؟ (ب) ما هو التوحيد ؟ (جـ) وما هى غائية الخلق ؟

يقول « سيد قطب » عن الإسلام : **« إنه عقيدة الضمير التى ينبثق منها سلوكه فى المجتمع ويقوم عليها نظام للحياة يتناول نشاط الفرد فى حياته العائلية والاجتماعية والدولية »** الإسلام إذن شعائر تعبدية وشرائع لتنظيم الحياة فى ضوئها وبالتالى لا مجال للفصل بين الدين والدولة مع التأكيد على أن قضية الحكم ليست دينية أى لا تقوم على تفويض من طرف الرب بل إن الحاكم مدنى واطروحاته محل قبول ورفض .

أما **التوحيد** فليس يعنى عند منظرى الطور التالى إلا **« تحرير الوجدان البشرى من عبادة أحد غير الله أى تحقيق المساواة بين حقوق الناس وواجباتهم »** فالتوحيد بهذا المعنى هو التحرر المطلق الذى يعنى على أرض الواقع المساواة فى الحقوق الإنسانية - **فالكل لآدم وآدم من تراب** - وعنه تنتج المساواة بين الأجناس وبين الرجل والمرأة لأن الأصل واحد والنشأة واحدة .

أما **غائية الخلق** فهى تعنى أن الكون كله مخلوق من أجل الإنسان وبالتالى فالبشر مخلوق بعضهم لبعض أى أن العلاقات الاجتماعية مدعوة إلى أن تقوم على أساس المساهمة الجماعية حتى يتحقق الهدف من الحياة ، وكل خرق لهذا الشرط لا يمكن أن يؤدى إلاّ لحبوط عمل المستخلفين ، (عودة) فالله لم يسخر ملكه لفرد ولا لفئة بل للبشر جميعا وجعله مشاعا بينهم .

واضح أن هذه القضايا التأصيلية

الثلاث تتظافر فى مجملها من أجل هدف واحد وعبر منهجية واحدة . فهى من جهة تهدف لبناء موقف ملتزم بقضايا الإنسان المعاصر فى البلدان الإسلامية متبنية فى ذلك منهجية تجديدية يتفاعل فيها النص مع الواقع تفاعلا جدليا وتنظر للوجود الإنسانى فى صيرورته وتطوّره لا من ثباته واستقراره ..

ومن هنا فالنظم الإسلامية يجب أن يستوحيها العقل البشرى من المبادىء الخالدة لأن الحياة تتطور باستمرار ذلك أن الحالات الاجتماعية لا تتكرر أبداً فى التاريخ وإنما تتشابه مجرد التشابه (قطب) . لهذا فلابد من حلول جديدة باستمرار فى ظل المبادىء العامة حتى يمكن للفكر الإسلامى أن يستوعب تطوّر الحياة ورقيها. وينطلق البحث عن التقنينات الإسلامية المحققة للعدل واللائقة للعصر من بحث جملة من المسائل التى نلخصها فى المحور التالى .

ثانيا : الثروة من يملكها وكيف يتم التصرف فيها ؟

يؤكد عبد القادر عودة أن استغلال الكون من قبل الإنسان يولد مالا ورغبة فى الادخار لكنه يتفق على مبدأ أساسى مع سائر من تناول هذه القضية أن المال كله لله ولا يملك البشر إلاّ حق الانتفاع به فالملكية فى الإسلام من هذا المنظور ملكية منفعة وليست ملكية حقيقية .

وانطلاقا من هذه القاعدة الأساسية تنجم عدة تطبيقات من بينها :

– للجماعة المسلمة عن طريق الحكام وأهل الشورى أن تنظم طريقة الانتفاع بالمال لأنه مجعول لمنفعة الجماعة وهى قادرة أن ترفع يد المالك عن المال إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة مع تعويضها له عن ملكيته المنفعية تعويضا مناسبا .

– يبيح الإسلام حرية التملك بدون حدّ إلاّ أنه يجيز للجماعة بواسطة ممثليها وباعتبارها القائمة على حقوق الله والمنظمة لها أن تحدد ما يملكه الشخص من ثروة إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة .

– يقرر الإسلام أن للغير حقوقا مفروضة فى الأموال عملا بحديث الرسول : « **أن فى المال حق سوى الزكاة** » فبالإضافة إلى الزكاة يوجد **الانفاق** بحديه العادىّ والضرورى . فللحكومة الإسلامية أن تأخذ ما يزيد عن حاجة الأغنياء لترده على الفقراء هذا فى الحد العادّى ولها أن تتجاوز ذلك إلى الجزء المخصص لسد حاجة الغنى فى أوقات الضرورة .

من هنا يمكن القول أن سياسة المال حسب قطب ومجموعته قائمة على أن الملكية الفردية حق مقرر فى الإسلام لكنه قائم على شرط أساسى هو أن يكون المجتمع متوازنا لا اختلال فيه . فإذا وجدت حاجة يكون حق المجتمع مطلقا فى كل المال ولا يقف فى وجهه حق الملكية الفردية .

يقول « **سيد قطب** »: «إن فى يد الدولة

أن تشرع الملكيات والثروات جميعا وتعيد توزيعها على أساس جديد ولو كانت هذه الملكيات قد قامت على الأسس التى يعترف بها الإسلام ونمت بالوسائل التى يبررها». (معركة الإسلام والرأسمالية) .

وبناء على هذا التوجه يبين مصطفى السباعى فى « اشتراكية الإسلام » ثلاثة قضايا كبرى تميز بها عن بقية جماعته وهى : ١ - التأميم . ٢ - تحديد الملكية الزراعية . ٣ - حقوق العمال .

وخلاصة رأيه فى ذلك أن المشكلة الاجتماعية فى الإسلام لا تقوم على الصدقة بل تقوم بتشريع قوانين ضامنة للتكافل الاجتماعى وليست متروكة لرغبة الفرد الذى قد لا يبالى كثيرا بفقر الآخرين وحاجتهم .

وفى هذا الخصوص يدعو السباعى إلى اعتبار أن الملكية الفردية وظيفة اجتماعية يمكن أن تستمر فى حدود الاعتدال وتسحب عند حصول أى خلل انطلاقا من قاعدة الحَجْر على السفهاء ومن حديث : « الناس شركاء فى ثلاث : الماء والكلأ والنار » . لذلك يتبنى تأميم الصناعات والمرافق العامة والأرض وما شابهها بعد استشارة الخبراء الاقتصاديين والاجتماعيين . أيضا يرى أنه لابد من تحديد الملكية الزراعية سداً للذرائع ورفعا لكرامة الفلاحين وتحقيقا لحاجياتهم الأساسية . أما العمال فالسباعى يعتبر أن القرآن كرّم العمل واعتبره نعمة فلابد للعامل أن يتقن عمله ولابد لرب العمل أن يرعى عماله وذلك بأن يكون الأجر على قدر العمل وأن يكون العمل على قدر الطاقة . من هنا أصبح واجبا تحمل مرض وعجز العامل وضمان كرامته المعيشية وتأمين نفقاته العائلية .

وإذا كان منظرو هذه المرحلة الثانية لم يتفقوا على مصطلح واحد يعبّر عن رؤيتهم للبناء الفكرى والاجتماعى القادر على تحقيق العدل فاختار البعض مصطلح العدالة الاجتماعية وذهب البعض إلى الاشتراكية الإسلامية فى حين اكتفى البعض بالتكافل ، رغم ذلك فإنهم فى مجموعهم متفقون على أمر أساسى هو ضرورة قيام سياسة إسلامية للمال واضحة لا لقاء بينها وبين الرأسمالية لأن « الحطام البشرى الذى يعدّ بالملايين (فى بلاد المسلمين) لا يتسنى له الشعور بالمقدسات لأنه مشغول بشعور الجوع والحرمان » .

إن جهود مجموعة المرحلة الثانية ممن تناولوا مسألة العدالة الاجتماعية إسلاميا سوف تبقى هامشية ذلك أن عموم القيادات السياسية والدينية الإسلامية سوف تقاومها بهدوء فسوف تُتجاهَل هذه الأطروحات مقابل تركيز التناول التقليدى للمعطيات الاجتماعية ومقابل انتشار الشعارات الكلية من مثل الحاكمية لله والحكم بالقرآن وتجهيل المجتمع .

وواضح أن وراء هذا التوجه جملة اعتبارات منها ما يتعلق بالفكر الدينى

السنى الحديث ومنها ما هو سياسى .

فمن جهة نلاحظ أن الفكر الدينى لم يتطوّر بنفس القدر الذى تطوّر به الفكر الاجتماعى والسياسى فى البلاد العربية طيلة النصف الأول من هذا القرن – أكثر من ذلك لقد شهد هذا الفكر من جراء التحولات السياسية والاجتماعية انفتاحا وعمقا ليس له نظير فى الأطروحات الدينية التى واصلت منهجيتها التقليدية ونسقها الانطوائى .

من جهة ثانية فمما زاد الأمر تعقيدا أن عدداً من الأنظمة السياسية العربية ذات التوجه العلمانى حولّت خلافاتها العقائدية مع الحركات الإسلامية إلى خلافات سياسية انتهت فى الغالب بالتصفية الدموية هذا على الرغم من أنها تبنّت جانبا هاما من الاختيارات الاجتماعية للنخبة الإسلامية التى ذكرناها سابقا معزولة عن أصولها الدينية مما عمّق القطيعة بين تلك الاختيارات وعموم الإسلاميين الذين أصبحوا يقفون بوعى أو دون وعى بجانب القوى المحافظة والمستغلة محاربين الاجراءات التى كانت تهدف تطوير الأوضاع الاجتماعية والتخفيف من العناء اليومى للعامل والفلاح وتقليص التفاوت الطبقى الفاحش .

وهكذا فإننا لا نصل إلى نهاية الستينات حتى نقف على انتكاسة كاملة للفكر الاجتماعى الإسلامى الذى تبرأ منه الإسلاميون السنّة واعتمدته أنظمة ثورية غير إسلامية فى توجهاتها النظرية . ويجب أن ننتظر محاولات مفكرين شيعة سوف يواصلون نفس التوجه فى ظروف فكرية واجتماعية أقسى مما عرفه نظراؤهم السنة .

الشيعة ومحاولة تجاوز الانتكاسة :

« لا يكفى أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة وإنما يجب أن نعرف تصوراته التفصيلية للعدالة ومدلولها الإسلامى الخاص » . هذا هو ملخص مشروع محمد باقر الصدر فى كتابه « **اقتصادنا** » المنشور سنة ١٩٦٠ وهو الكتاب الذى يواصل فيه مشروع كُتَّاب المرحلة الثانية (قطب وعودة) فى المسألة الاجتماعية . والذى يقرأ لباقر الصدر يدرك بسهولة أنه لم يكتب كتابه لطائفته الشيعية فحسب فهو رغم تكوينه الشيعى حريص أن يكون خطابه إسلاميا يتجاوز به النعرات الطائفية الضيقة . لذلك فهو مع استشهاداته الكثيرة بالمراجع والعلماء الشيعة فهو كثير الاستعمال للمراجع السنية . وباقر الصدر فى هذا المنهج لا يختلف عن نظيره الايرانى على شريعتى (١٩٣٣ – ١٩٧٧) الذى حرص دوما على تجاوز الخلافات المذهبية بين السنة والشيعة وهى الخلافات التى لا تخدم فى نظره إلاّ أعداء الإسلام من استعمار وصهيونية . ويجمع بين الرجلين حرص مشترك على الالتزام بقضايا الإنسان من أجل بناء مجتمع إسلامى جديد خال من التعصب والظلم والتبعية ويتبلور هذا

الحرص فى أمرين أساسيين :

١ - الإسلام هو ابتعاد عن السلبية وتحمل للمسؤولية من أجل ايجاد علاقات جديدة عادلة .

٢ - تقديم قراءة جديدة لمسائل دينية ومذهبية فى إطار عصرى جديد يمزج بين نصوص التراث وبعض أدوات التحليل الغربية .

وعلى الرغم من أن باقر الصدر وشريعتى اختارا تمشيا تنظيريا متشابها فى أكثر من وجه فلقد كان لكل منهما أسلوبه الخاص فى تناول القضية الاجتماعية .

لقد حرص باقر الصدر على مواصلة نفس المسيرة التى سبقه إليها قطب وعودة والسباعى محاولا إقامة منظومة كاملة تحمل اسم الاقتصاد الإسلامى اعتبر المسألة الاجتماعية إحدى ركائزها الثلاثة .

أما شريعتى فقد تبنى تمشيا يصحح فيه المفاهيم السائدة والخاطئة عن الإسلام وتاريخ الشيعة مقيما كل قراءته الجديدة على البعد الاجتماعى - السياسى ومؤكدا لكل من يقرأه أن العودة للفكر الدينى إنما هى عودة فى الواقع إلى أكثر الأفكار عصرية وأعمقها أصالة .

لذلك تبدو قراءة ما تركه الرجلان مكملة بعضها البعض وإن كانت تمثل نوعا من النشاز الواضح بالنسبة لعموم الفكر الدينى والاجتماعى الشيعى الحديث فكما أن المؤسسة الدينية ظلت فى ايران متحفظة من آراء وتحليلات شريعتى حيا وميتا فإن المراجع الشيعية العراقية اتخذت من أطروحات باقر الصدر الاجتماعية موقفا مشابها .

وسنحاول فيما يلى تلخيص أبرز أفكار الرجلين فى نقاط رئيسية تجعلنا ندرك سبب المخاوف الرسمية الشيعية مما تركه المفكران :

(أ) باقر الصدر والاقتصاد الإسلامى :

يهدف باقر الصدر إقامة منظومة كاملة باسم الاقتصاد الإسلامى تقوم هيكلتها على عناصر ثلاثة : ١ - مبدأ الملكية المزدوجة . ٢ - تحديد الحرية الاقتصادية . ٣ - مبدأ العدالة الاجتماعية .

* ففى خصوص المبدأ الأول يعتبر باقر الصدر أن المجتمع الإسلامى - خلافا للمجتمعات الرأسمالية والاشتراكية - لا يقر بشكل واحد للملكية فلا هو يتفق مع الرأسمالية فى أن الملكية الفردية هى الأصل ولا مع الاشتراكية فى أن الملكية العامة هى الأساس بل يتبنى أشكالا مختلفة للملكية فى وقت واحد فهناك الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة ويعتبر أن لكل شكل من هذه الأشكال حقل خاص يعمل به ولا يعتبر شيئا منها شذوذا أو استثناء أو علاجا مؤقتا .

* يعتبر أن العمل هو الأساس الرئيسى للملكية الخاصة وإن كل الثروات التى لم تتدخل يد البشرية فيها انشاء وتركيبا

كالأرض الزراعية والمعادن والثروات الطبيعية فلا يجوز بحال أن تدخل فى الملكية الخاصة ويجيز من هذا أن كل من أحيى أرضا ميتة أصبحت من حقه ما لم يعمل فيها بناء على النصوص الشرعية التى تجعل للفرد الخلافة فى الأرض والتى تخضع الملكية لمتطلبات هذه الخلافة .

* العدالة الاجتماعية فى نظر باقر الصدر تقوم على أساس الكفاية فيجب على الدولة الإسلامية أن توفر للفرد الكفاية كمًّا ونوعا بحسب ظروف المجتمع ويدخل فى ذلك سائر الحاجات السائدة فى المجتمع الإسلامى تبعا لمستوى المعيشة العام ، فالمال يجب أن يكون متداولا بين عموم أفراد المجتمع أى أن يعيش الجميع مستوى واحداً من المعيشة مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد فالاختلاف ليس طبقيا قائما على تناقض كلى بل هو تفاوت فى الدرجة فقط .

* أن مبدأ تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية أساسى لكن الاختلاف فى مساحة هذا التدخل ويعتبر باقر الصدر أن هذا التدخل ضرورة لملء ما سماه **منطقة الفراغ فى التشريع** وهذه المنطقة حتمية فى رأيه لأنها تشكل ضمانة صلاحية التشريع الإسلامى بشكل متواصل يتناسب مع الظروف الحياتية المتطورة فبما أن التشريع نظرية صالحة لجميع العصور كان لابد لاعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطوّر العصور فيها ضمن عنصر متحرك هو عنصر منطقة الفراغ وبيد الحكومة أن تكيفه وفق الظروف والأدلة التشريعية .

ولقد وجد هذا المشروع انتقاداً شديداً من قبل اليساريين العرب بتهمة أنه يهدف ارضاء أوسع الجماهير الممكنة دون اعتناء بمعقولية الانتاجية وسلامة الدورة المالية وأنه يقوم فى جزء هام منه على المساعدات المالية والتسهيلات البنكية رغم ما تؤدى إليه من تضخم رهيب تصعب السيطرة عليه . لكن هذا لم يقلل من أهمية المشروع باعتبارها مرحلة جديدة فى الفكر الاجتماعى الإسلامى بهدف الخروج من طور الشعارات العامة والدخول فى طور بناء الدولة الإسلامية . لكن هذا التوجه سوف يقابل باستمرار بفكر دينى محافظ ومرتبط ببناء اجتماعى طبقى حريص أشد الحرص على مصالحه وامتيازاته .

(ب) على شريعتى والتشيع الأحمر :

يتفق مؤرخو الثورة الايرانية على اختلاف مشاربهم على أن « شريعتى » كان من خلال كتبه ومحاضراته وبحوثه أحد الرموز البارزة الذين أقاموا الجسر بين الأطروحات الدينية والجيل الجديد من أبناء الجامعات وأبناء الطبقة الوسطى فعن طريق ما تركه هو وباقر الصدر (اقتصادنا — فلسفتنا) وبنى صدر (الاقتصاد التوحيدى) استوعب المثقفون الشبان خاصة الأطروحات الدينية خاصة فى المجال الاجتماعى والسياسى وفى فترة كانت ايران

تمر فيها بتحولات اجتماعية هامة بدأت مع حركة محمد مصدق فى الخمسينات ثم دعمها النظام الحاكم طيلة الستينات والسبعينات بمزيد من الانفتاح على الغرب وتحطيم مؤسسة الجيش واعطاء حصانة خاصة للرعايا الأمريكان مع تعميق التغييرات الهامة فى البنية الاجتماعية والاقتصادية لايران صاحب هذا انحسار كبير للحركة اليسارية والشيوعية الايرانية مما أتاح للأطروحات الدينية أن تصبح عنوانا للتمسك بالأصالة وسياجا يحمى الاستقلالية وايديولوجية معبئة فى الكفاح الوطنى المناهض للسيطرة الأجنبية .

هكذا وجد شريعتى أو « معلم الثورة » كما يُدعى من قبل أنصاره مجالا رحبا للتحرك على الصعيد الأيديولوجى الفكرى خارج كل التنظيمات السياسية التقليدية .

ومن يطالع جملة أفكاره يلمس مدى الاتفاق المنهجى الذى يجمع بينه وبين باقر الصدر فى ضرورة طرح قراءة جديدة للإسلام – عقيدة وشريعة – تحتل فيها المسألة الاجتماعية بعداً رئيسيا على عكس ما كان يدعو إليه قسم من الجهاز الدينى الشيعى الراغب فى المحافظة على « حياة » المؤسسة الدينية وعدم تورطها فى النزاعات السياسية والاجتماعية – ونستعرض فيما يلى أهم مواقف « شريعتى » فيما أسماه هو بنفسه التشيع الأحمر المناهض للتشيع الأسود الداعى للاستسلام والتبعية .

* إن المعركة المثارة بين الشيعة والسنة هى معركة مثارة من أجل الهاء المسلمين عن معركة الإسلام ضد الاستعمار والإسلام ضد الصهيونية – .إنها معركة تطرح قضية اغتصاب « فدك » (أرض كانت لفاطمة يعتبر الشيعة أن أبا بكر انتهكها منها) لتلهى المسلمين عن اغتصاب فلسطين .

* فى مؤلفه « اسلام شاسى » (معرفة الإسلام) يشرح شريعتى .مسيرة الإسلام الأولى فيرى أن الإسلام الذى جاء مكملا للرسالات الأخرى ومتواصلا معها كان دين الفقراء والمستضعفين لقد كان ثورة المضطهدين والعبيد ضد السادة من قريش وأغنياء الجزيرة . فهو دين يهتم بالدنيا والآخرة ويمنح تصوراً شاملا للحياة الاجتماعية والاقتصادية . إنه يشكل ايديولوجية جديدة تماما قادرة على تحرير الرازحين تحت حكم الأكاسرة والقياصرة ومختلف المستبدين والطواغيت .

* أما التشيع فهو عنده مسألة اجتماعية أساسا أنه حصيلة الصراع داخل قريش ذاتها بين الفقراء والعبيد والمستضعفين الذين تمسكوا بالإسلام منذ البداية سلاحا لتحررهم وانعتاقهم وبين سادة قريش وأغنيائهم الذين حاربوا الإسلام منذ البداية ولم ينتموا إليه إلا مرغمين . لقد قضى علىّ ٢٣ سنة فى جهاد المستكبرين ومن أجل اعداد الثورة و٢١ عاما بعد وفاة الرسول

سكت خلالها على الخلفاء الثلاثة من أجل وحدة المسلمين ثم كرس السنوات الخمس الأخيرة من حياته فى محاولة تطبيق العدالة .

* إن كان شريعتى يتحدث عن الإسلام بأنه دين المستضعفين وأن الله هو رب المستضعفين فإنه لا يختصر الإسلام فى صراع طبقى أى كنضال طبقة ضد أخرى إن الإسلام بدأ كصراع طبقى وحركة كان الفقراء أساسها لكن أفقها كان إنسانيا وعالميا . إن المستضعفين قاموا بالثورة من أجل البشرية لا من أجل الطبقة لذلك فلابد من مقاومة كل عودة لتحكم طبقة معينة . إنه بذلك يرفض الصيغة الاشتراكية الحديثة للثورة وللصراع الطبقى ويفسر الانقسامات الاجتماعية عبر التاريخ بأنها بين قطبين : قطب يمثله ثلاثى : الملك والذهب والمسبحة ، وقطب يمثله ثنائى الله والناس فى إطار مجتمع لا طبقى عبّر عنه القرآن بمصطلح الأمة . إن شريعتى يناضل من أجل مجتمع لا طبقى – هو الأمة – يتحرر فيها المستغِل والمستغَل ويرتقى الإنسان ليصبح « خليفة الله » بعد أن تزول مظاهر الشرك فى المجتمع بإقامة نظام اجتماعى قائم على العمل وملكية الشعب وقائم على الأخوة التى هى أهم وأعلى من مفهوم المساواة .

– إن مشروع « شريعتى » يمكن تلخيصه فى أمرين رئيسيين :

١ – **إحياء الإسلام كنظرة للعالم – أو أيديولوجيا – تحدّد موقفا من القضايا المعاصرة وتضع أسسا ومعايير لبحثها .** وأهم القضايا التى يركز عليها « شريعتى » هى : الاستعمار – الديمقراطية – الاشتراكية – التخلف – التغرّب – انحلال القيم الأخلاقية .

٢ – أن هدف هذا الاحياء هو إقامة **مجتمع الأمة** حيث يمتزج الشعب بالقيادة فلا ليبرالية ضائعة ولا دكتاتورية متسلطة ولا قائد شبه إلۤه – إنه المجتمع الذى يقوم على أساس الكتاب والميزان والحديد حيث استمرارية القيادة مرهونة بالالتزام بالمبادىء وبعملها نحو إزالة الفروق والمراتب ونحو توحيد البشر على جميع الأصعدة .

هذه هى محاولة « شريعتى » التى تمثل مع محاولة باقر الصدر الاقتصادية عملا متكاملا هما بمثابة الوجهين لمسألة واحدة هى التنظير للتحرر الاجتماعى للإسلام الحديث . ولقد وجدت محاولة الرجلين الأثر الذى أراداه بالخروج خارج الفضاء الشيعى مما حقق انتشاراً لكتبهما فى صفوف عدد من المثقفين السنة غير أن هذا لا يجب أن يخفى عنا محدودية هذا الانتشار بالنظر لاختلاف الاطار المرجعى الشيعى فى قضايا رئيسية عن الاطار السنى

(الامامة – الاجتهاد) .

لكن أهمية المحاولة الشيعية تكمن فى فتحها لأبواب أغلقت أثر ما حرره قطب وعودة والسباعى ، ومثل هذا المسعى يحرص عليه عدد من الكتاب الإسلاميين العرب من مثل فهمى هويدى وفتحى عثمان وحسن حنفى وهى محاولات – على اختلافاتها فى بعض الجوانب تقترح المواصلة بالفكر الاجتماعى الإسلامى من المواقع التى توقف عندها فى الستينات مستفيدة من انتشار ظاهرة « الصحوة الإسلامية » التى كادت أن تعم البلاد العربية والتى تبدو فى أشد الحاجة إلى تنظير يحوّلها من المدّ العنيف إلى الانتماء الواعى إلى قضايا الإسلام المعاصرة ومن أبرزها وأهمها قضية العدل الاجتماعى .

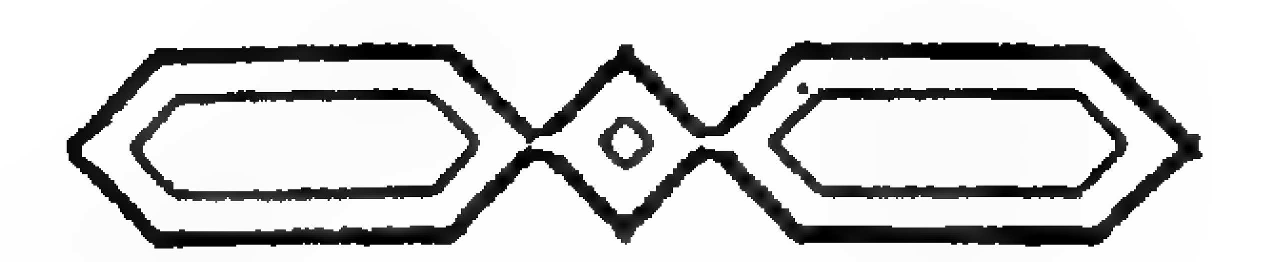
خلاصة :

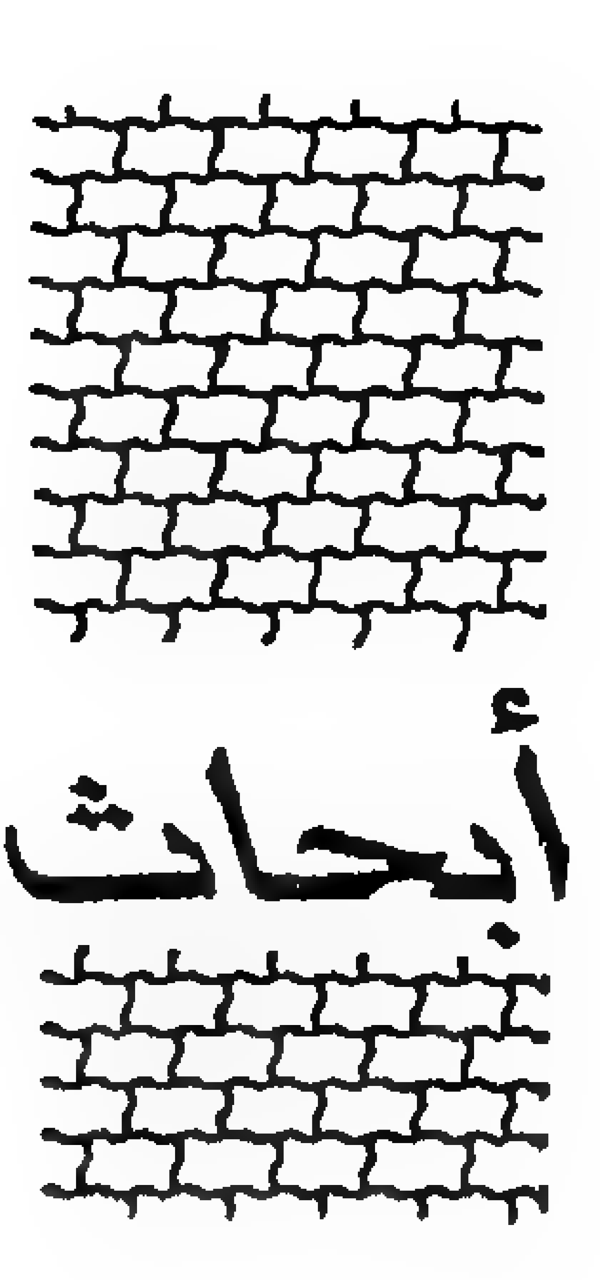
لقد اقترن مصطلح « العدل » الذى ظهر فى الفكر الإسلامى مع فلسفة المعتزلة الدينية (القرن ٢ هـ/٩ م) بالله . وتركّز على أبعاد كل التصورات التى تنافى الاعتقاد بعدله . لكن مسألة العدل وإن كانت فرعا عن التوحيد فإنها جاءت أثر مواجهة لقضية عملية وسياسية . لقد اهتز الضمير الإسلامى من جراء الاجراءات السياسية الدامية بين الصحابة والتابعين منذ منتصف القرن الأول واستمر بعد ذلك على أشد ما يكون وكان السؤال : هل كل ما حصل ويحصل أمر اجبارى لا حيلة للإنسان فيه ؟ أم أنه اختيار من الإنسان وتعبير عن قدرته ؟ وكان جواب المعتزلة باثبات حرية الارادة الإنسانية وتنزيه الله عن الظلم والاكراه لأنه عدل حكيم لا يأمر بالقبح ولا ينهى عن الحسن .

طرح قضية العدل فى القديم كانت مرتبطة بالله لكنها كانت استجابة لأوضاع إنسانية وصراعات سياسية . وفى العصر الحديث فإن اشكالية العدل أصبحت مقترنة بالإنسان أساسا لمواجهة التحديات السياسية والاجتماعية الحادة التى عرفها المسلمون طيلة هذين القرنين . إن محرك مسألة العدل ظل واحداً فى الماضى والحاضر لكن طرق التعبير عنه اختلفت ففى حين ارتبط موضوع العدل بالله فى القديم نظرا لأولوية التوحيد فى تلك المجتمعات ونظرا للتركيبة الاجتماعية والفكرية لها ، نجد أنفسنا اليوم نربط بين العدل ومشاكل الإنسان المادية والاجتماعية أساسا نظرا للتحولات التى طرأت على فهمه للدين من ناحية وعلى تعقيد بنيته الاجتماعية والاقتصادية من ناحية أخرى .

بذلك سوف يقع التركيز على مشاكل المال وتوزيع الثروة والاصلاح الزراعى وما شابهها من قضايا طيلة المراحل الثلاث

الحديثة للفكر الاجتماعى الإسلامى وهو ما يعبّر عن وعى نامٍ بروح العصر والتفاعل مع هذه الروح حسب ما تمليه العقيدة الإسلامية .





الغزو الثقافى فى المجال التاريخى

د . عبد الحليم عويس

كلية العلوم الاجتماعية – جامعة الملك سعود – الريـاض

أسباب الغزو الثقافى فى تاريخنا :

– كثيرة هى الغارات التى شنت – ولا تزال – على تاريخنا الإسلامى ، وقديمة – أيضا – هى هذه الغارات وموصولة تتدافع حلقاتها فى سلسلة يأخذ بعضها فى خناق بعض ... وتعود هذه الغارات قديمها وحديثها لأخطاء أساسية ...

– وأخطاء تتصل بسيطرة (المذهب) على (المنهج) و(الولاء المسبق) على (الحقيقة الموضوعية) ...

– وأخطاء تتصل (بمخططات موصولة) تهدف إلى القضاء على عظمة تاريخ هذا الدين وعظمة حضارته .

– وأخطاء تتصل (بأحقاد موروثة) نشأت منذ ظهر الإسلام على هذه الأرض واستطاع ببساطته وملائمته للفطرة ووضوح حقائقه العقيدية والتشريعية والأخروية أن يغير مجرى التاريخ وأن يعيد رسم خريطة العالم ، وأن يتسم ذووه ذروة الحضارة ولقد قام تاريخ هذا الإسلام وقامت حضارته فوق الساحة نفسها التى كانت لعقائد أخرى – بطبيعة الحال – فكأن هذا مبعث أحقاد لدى أصحاب هذه العقائد .

– وأخطاء تتصل بأسباب أخرى كثيرة لكنها – فى معظمها – تلتقى عند نقطة (الصراع الحضارى) الذى يعنى (تشويه) تاريخ هذه الأمة والانتقاص من قدر تجربتها فى التاريخ ودورها فى الحضارة ويعنى – أيضا – طمس (العوامل) التى جعلت هذه الأمة تثب هذه الوثبة العظمى فى التاريخ .. حتى أصبحت مكتبة الحاكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر تضم أربعمائة ألف مجلد بينما كانت أكبر كنيسة فى أوروبا – أو مكتبة عامة – لا يزيد ما تمتلكه من الكتب عن (١٩٢) كتابا .

– فكيف حدث هذا القفز الحضارى الهائل ؟

– وكيف استطاع جيل الصحابة الذى نشأ فى صحراء العرب الوثنية بصفة عامة أن يصنع هذا التحول الحضارى الخطير الذى لم يتكرر فى التاريخ !!

– لقد كانت أحداث المائة الأولى من عصور الإسلام من معجزات التاريخ والعمل الذى عمله أهل المائة الأولى من ماضينا السعيد لم تعمل مثله أمة الرومان ولا أمة اليونان قبلها ولا أمة من الأمم بعدها .. أما جيل الصحابة – فإنهم جميعا كانوا شموسا طلعت فى سماء الإنسانية مرة ولا تطمع الإنسانية بأن تطلع فى سمائها شموس من طرازهم مرة أخرى[1] .

إن تلك المعجزة التى صنعها (القرآن) و(التربية المحمدية) لحريةٌ فى نظر أعداء الإسلام ، بحرب دائمة لمحو اشعاعاتها ، ولصرف المسلمين عن التعلق بها والدوران فى فلكها ، وعن الاعتقاد بأن آخرهم لن يصلح إلا بما صلح به أولهم .

– إن نماذج أبى بكر وعمر وعثمان وخالد والزبير وطلحة وأبىّ وعمرو ابن العاص – وهلم جرا – يجب أن تفسر مواقفها تفسيرا يجعل وراء ظاهرها باطنا سيئا يجردها من عنصر (الاخلاص) ويجب أن تكون فترة (السيرة) كلها بدءاً من صاحب الرسالة العظمى - عليه الصلاة والسلام – هدفا رئيسيا للشبهات والطعنات والتماس التبريرات المغلوطة لكل مواقف اجتهادية .

– وبعد الراشدين يأتى الأمويون الذين تلقفوا الراية ، وساحوا بها فى الأرض فاتجهوا غربا حيث أتموا فتح المغرب (٨٦ هـ) الذى كان قد توقف بعد معركة ذات الصوارى (٣٥ هـ) وفتحوا الأندلس (٩٢ هـ) واتجهوا شرقا ففتحوا ما وراء النهر بقيادة المهلب بن أبى صفرة ومحمد بن القاسم الثقفى ومسلمة بن عبد الملك ...

وكما لم تنج السيرة والعصر الراشدى من ترصد هؤلاء وكما لم ينج الأمويون – من

---

(١) العواصم من القواصم المقدمة بقلم العلامة محب الدين الخطيب .

باب أولى – فقد نالت سهام هؤلاء من العباسيين وكانت السهام الموجهة إليهم أكثر ...، لأن عمرهم قد امتد ، وخلفائهم كانوا كثرا ... وبالتالى فإمكانية التصيد والتشويه تمتد إلى أطول مساحة ممكنة !!

وهكذا تتوالى الحلقات ، بحيث يراد لأمتنا أن تنتهى إلى الاقتناع بأن تاريخها وحضارتها لا يستحقان منها كل هذا الولاء ، وبأن الانتماء إلى غيرهما لن يؤدى إلى خسارة كبيرة بل ربما يؤدى إلى بعض مكاسب (الحداثة) و(المعاصرة) !!

المنهج المنحرف فى معالجة تاريخنا :

والغريب أن هؤلاء يضعون لتشريح تاريخنا (منهجا خاصا) – وصولا إلى إدانته – فبينما يعالجون تاريخهم ، وتاريخ كل الأمم الأخرى بمقياس قريب من « الواقعية » و« الموضوعية » لدرجة أنهم تواضعوا على التفرقة بين الالتزام العام والحياة الشخصية ، فإنهم يعمدون إلى محاكمة تاريخنا وكأنه تاريخ ملائكة ليسوا من البشر إنهم يريدون منهم أن لا يختلفوا فى الرأى ولا يجتهدوا فى الوصول إلى ما يؤمن كل منهم أنه الحق ... أنهم يريدونهم قوالب مصبوغة فى قالب واحد دون أدنى تعبير عن العقل الخاص والرؤية الخاصة . والحقيقة أننا نحن المسلمين ساعدنا على شيوع هذا المنهج .. فقد تحدث كثير منا عن هذا التاريخ بطريقة أسطورية فبدأ هذا التاريخ وكأن الذين عاشوه يجب أن لا تكون لهم أية اجتهادات مرجوحة ، بل كلهم يجب أن تكون كل اجتهاداتهم راجحة – وهو أمر لا يستقيم ومنطق الحياة – ولقد صرفنا هذا المنهج عن التحليل الموضوعى الكريم فى إطار الأدب الإسلامى الذى علمنا أياه نبينا عليه الصلاة والسلام .

– وقد أدى هذا إلى موقفين : موقف قبول كامل لهذا التاريخ دون الاستفادة من بعض الجوانب السلبية البشرية التى هى ضرورة فى الاجتماع البشرى .. وموقف آخر تمثل فى رد فعل يذهب إلى رفض هذا التاريخ مستجيبا إلى أية دراسات تتلفع برداء العلمية والعملية فى تحليل التاريخ ، وتعمد إلى بث الشبهات والافتراءات .. وتضخم الاجتهادات البشرية المخلصة ، فتحولها إلى أخطاء وكبائر ...!!

وأيا كان الأمر – فقد كان هذا الموقف – من الأعداء والبسطاء مظهرا من مظاهر المنهج المنحرف فى معالجة تاريخنا ، وهو مظهر سار فى تاريخنا كله حتى اليوم .. فنحن لازلنا ننظر إلى مصلحينا وأئمتنا فى العصر الحديث بالمنظار نفسه .. فجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده – مثلا – يتواطأ كثيرون على ادانتهما وقد بذل أحدهم عمره – عن حسن قصد – وهو الدكتور محمد محمد حسين – رحمه الله – فى ترصد حياتهما وتأويلها – دائما – لغير صالحهما ... وكان على رأيه آخرين – من المفكرين ، ومنهم الدكتور

على سامى النشار ، والأستاذ محمد عطيه خميس المحامى - رحمهما الله - ولازال على هذا الرأى كثيرون فى الجزيرة العربية ومصر حتى اليوم !!

وقد التقى مع هذا الرأى (واستثمر الكتابات الإسلامية فيه) الدكتور لويس عوض الذى يمثل قلعة من قلاع الصليبية فى مصر .. والرجل الذى يرفض كل ما هو إسلامى وعربى .. ويحارب على صفحات صحفنا المصرية والعربية فى سبيل هدفه ، ويأخذ من أموالنا مكافآت سخية كفاء عمله الآثم وهكذا التقى البسطاء مع الأعداء .. فى نموذج حديث كذلك .

وفى المقابل وجد آخرون لا يسمحون بتشريح حياة الأفغانى ومحمد عبده بالمبضع البشرى الذى يرصد الحسنات والسيئات ويوضح الظروف المحيطة بالإجتهادات الخاطئة !!

وإذا ما تركنا هذا المظهر من مظاهر الانحراف - فإننا نجد مظاهر أخرى ساعدت على الانحراف عن المنهج الصحيح فى معالجة تاريخنا .

- ومن هذه المظاهر الاختلاف الأساسى فى النظرة إلى الإنسان ومقوماته بين المسلمين وغير المسلمين .. فغير المسلمين قد ألفوا النظر إلى الإنسان وحركته وحروبه وتضحياته وإقامته للمذاهب والدول بمنظار مادى بحت ، انطلاقا من تركيزهم على الجانب المادى فى الحياة واستهانتهم بالجانب الروحى والأخلاقى فيه ، ولهذا فهم يفسرون حركة الحياة بالعامل الواحد المادى أو الاقتصادى ويكادون يغفلون دور العناصر الأخرى . وبعضهم يدين « شبنجلر » و« توينبى » لاعتمادهما نزعة غيبية فى تفسير التاريخ ولا يتصور هؤلاء كيف أن أبا بكر يتبرع بكل ماله وكيف أن صهيبا ترك لأهل مكة كل ثروته وقال له الرسول : « ربح البيع » .. فهم من عالم آخر بعيد لا يستطيع منه أن يدركوا هذا المستوى الغريب ، وهم لذلك يلتمسون كل ما يظنونه يخدمهم لتغيير حركة الفتوحات الإسلامية تغيرات مادية أو اقتصادية بل أنهم أرادوا لظهور الإسلام نفسه أن يكون قد ظهر لعوامل اقتصادية أو لانصاف بعض الطبقات !!

هذه الاستجابة الناقصة هى أول ظاهرة تتسم بها البحوث الغربية عن الموضوعات الإسلامية ذلك أن هناك عنصرا ينقص الطبيعة الغربية - بصفة عامة - لادراك الحياة الشرقية بصفة عامة والحياة الإسلامية على وجه الخصوص ... عنصر الروحية الغيبية وبخاصة فى العصور الحديثة بعد غلبة النظريات المادية والطريقية التجريبية على وجه أخص - وكل ما كانت هذه الموضوعات الإسلامية ذات صلة وثيقة بالفترة الأولى من حياة الإسلام كان نقص الاستجابة إليها أكبر فى العقلية الغربية

الحديثة[1] .

وبالإضافة إلى هذا فقد درج أكثر المستشرقين الباحثين فى التاريخ الإسلامى على الخضوع لميزان الهوى ، واللجوء إلى كتابات من سبقوهم من المستشرقين وكأنها (المصادر الأصلية) والاعتماد على الأفكار الكنيسيّة عن الإسلام ، تلك التى سيطرت على الفكر الغربى فى العصر الوسيط والحديث . وأكثرهم يعمل فى دوائر مهمتها الحرب على الإسلام والمسلمين ويقومون بأبحاث موجهة أصلا لتحقيق أهداف هذه الدوائر ، وبالتالى فهم يصنعون فى أذهانهم فكرة معينة ويبدأون فى تصيد الأدلة لاثباتها ، وحين يبحثون عن هذه الأدلة لا تهمهم صحتها بمقدار ما يهمهم إمكان الاستفادة منها لدعم آرائهم الشخصية ، وكثيرا ما يستنبطون الأمر الكلى من حادثة جزئية أو أنهم يدخلون بشخصياتهم وآرائهم وأهوائهم الخاصة فيفسرون الحوادث ويناقشون النصوص ، ويحللون القضايا والشخصيات الإسلامية على ضوء وجهة نظرهم ، ويطلون من نافذتهم الخاصة فيلقون ظلالا معينة تغير معالم الصورة الأصلية . ومن هنا يضربون فى متاهات أملاها عليهم الهوى والغرض ، رغم ما توفر لهم من الامكانات العلمية بالحصول على المخطوطات الثمينة من تراث الإسلام ، التى كان من شأنها أن تهديهم إلى الفكرة السليمة عن الإسلام والمسلمين[2] .

ويشير الدكتور جواد على إلى أن المستشرق كيتانى كان يعتمد منهجا معكوسا فى البحث يذكرنا بكثير من المختصين الجدد فى حقل التاريخ الإسلامى والذين يعملون وفق منهج خاطىء من أساسه إذ أنهم يتبنون فكرة مسبقة ثم يجيئون إلى واقع التاريخ لكى يستلوا منها ما يؤيد فكرتهم ويستبعدوا ما دون ذلك ، فلقد كان كيتانى ذا رأى وفكرة ، وصنع رأيه وكونّه فى السيرة قبل الشروع فى تدوينها فلما شرع بها استعان بكل خبر من الأخبار ظفر به ضعيفها وقويها، وتمسك بها كلها ولا سيما ما يلائم رأيه ، ولم يبادر بالخبر الضعيف بل قوّاه وسنده وعدّه حجة ، وبنى حكمه عليه . ومن يدرى فلعله كان يعلم بسلاسل الكذب المشهورة والمعروفة عند العلماء ولكنه عفا عنها وغض نظره عن أقوال أولئك العلماء فيها ، لأنه صاحب فكرة يريد إثباتها بأية طريقة كانت ، وكيف يتمكن من إثباتها وإظهارها وتدوينها ان ترك تلك الروايات وعالجها معالجة نقد وجرح وتعديل على أساليب البحث الحديث[3] .

---

(١) الشهيد سيد قطب : فى التاريخ فكرة ومنهاج ص ١٦١ - دار الشروق .

(٢) عماد الدين خليل : دراسات تاريخية ص ١٦١ نشر المكتبة الإسلامية .

(٣) عبد الكريم باز : افتراءات فيليب حتى وكارل بروكلمان ص ٢٥ نشر دار تهامة - السعودية .

وترد فى ختام كتاب ايتن دينيه (الشرق كما يراه الغرب) بعض الآراء حول هذا المنهج حيث يقول :

لقد أصاب الدكتور سنوك هير غرنجة بقوله : (أن سيرة محمد الحديثة تدل على أن البحوث التاريخية مقضى عليها بالعقم إذا سخرت لأية نظرية أو رأى سابق) .

ويعقب صديقنا الدكتور عماد الدين خليل على هذا الاتجاه الملحوظ فى الفكر الاستشراقى بقوله : ونحن نستطيع أن نحصل على عشرات بل مئات من هذا (الانتقاء الكيفى) أو التفسير الاختيارى للنصوص التاريخية فى كثير من كتب المستشرقين وبخاصة أجيالهم السابقة . فبروكلمان على سبيل المثال لا يشير إلى دور اليهود فى تأليب الأحزاب على المدينة ولا إلى نقض بنى قريظة عهدهم مع الرسول ﷺ فى أشد ساعات محنته ، ولكنه يقول : (ثم هاجم المسلمون بنى قريظة الذين كان سلوكهم غامضا على كل حال) ويتقاضى لإسرائيل ولفنون عن حادثة نعيم ابن مسعود فى معركة الخندق كسبب انعدام الثقة بين المشركين واليهود ولعله يريد أن يوحى بذلك أن اليهود لا يمكن أن يخدعوا !!

ومثل هؤلاء أيضا وأولئك الذين يسقطون على التاريخ الإسلامى أهواءهم المذهبية فهم منطلقون أيضا من خلفية فكرية قهرية معتسفة تلوى عنق الحقائق كرها حتى تصبح هذه الحقائق خادمة فى بلاط (الاشتراكية) مرة و(الليبرالية) مرة أخرى ويصبح عمر وأبو ذر يساريين وعثمان وعبد الرحمن بن عوف يمينيين اقطاعيين ويصبح هناك صراع بين اليمين واليسار فى الإسلام[1] وقد لجأوا - فى سبيل تكييف الوقائع حسب أهوائهم - إلى الاعتماد على الآراء والتحليلات الضعيفة ، وعمقوها وجعلوها هى الحق ، وسواها باطل كما رجحوا آراء المارقين والمنحرفين واعتبروهم الفلاسفة والمفكرين الممثلين للإسلام ، وفى مجال التاريخ رجحوا آراء أصحاب الوفد الباطنية وأصحاب النزعات الفوضوية والالحادية وجعلوهم (المعارضة الفورية) لسيادة التيار الإسلامى المحافظ ، الممثلة للشعب المسلم .

ومن مظاهر المنهج المنحرف الذى يلتزم به أقطاب الغزو الثقافى لتاريخنا ما يعمد إليه أكثر المستشرقين من أسقاط المنطق الوصفى العلمانى ، والرؤية البيئية المعاصرة للمناهج الغربية على الوقائع والأحداث الإسلامية الماضية فلقد رأى المستشرق المسلم دينه - على سبيل المثال - أنه من المتعذر إن لم يكن من المستحيل ، أن يتحرر المستشرقون من عواطفهم وبيئتهم ونزعاتهم المختلفة وأنهم لذلك قد بلغ تحريفهم لسيرة النبى والصحابة مبلغا يغشى على صورتها الحقيقية من شدة التحريف فيها ، ورغم ما يزعمون

---

(١) مقالات لكاتب شيوعى يدعى أحمد عباس صالح نشرت بمجلة الكاتب تحت هذا العنوان .

من أتباعهم لأساليب النقد البريئة ولقوانين البحث العلمى الجاد فأنا نلمس من خلال كتاباتهم أن محمدا يتحدث بلهجة ألمانية ، إذا كان المؤلف ألمانيا ، وبلهجة ايطالية إذا كان الكاتب ايطاليا وهكذا تتغير صورة محمد بتغير جنسية الكاتب ، وإذا بحثنا فى هذه السير عن الصورة الصحيحة فإنا لا نكاد نجد لها من أثر . ان المستشرقين يقدمون لنا صورا خيالية هى أبعد ما تكون عن الحقيقة وهكذا تتعدد (المظاهر) التى أدت إلى انحراف المنهج لدى طبقات كثيرة من هؤلاء الذين يشتغلون بمعالجة قضايا تاريخنا الإسلامى وحضارتهم الإسلامية ...

وكلها مظاهر منبعها الجهل فى الأقل ، والحقد فى الأكثر والبعد عن المنهج العلمى السليم فى كلا الحالين .

تاريخنا والغزو التنصيرى والعلمانى :

دأبت الدوائر الكنيسية والغربية بصفة عامة على الاشتغال بتاريخنا وحضارتنا بطريقة مكثفة .. ولو حصرنا عدد المشتغلين بالتاريخ الإسلامى وتراث الإسلام من هؤلاء لوجدناهم أعداداً غفيرة ، وقد تتلمذ على أيديهم من المسلمين كثيرون ، كما تتلمذ على أيديهم بعض النصارى العرب الذين خانوا حضارتهم العربية والإسلامية ، ولم يكونوا فى مستوى النضج الحضارى الذى مثله الشاعر اللبنانى (بشارة الخورى) أو السياسى الوطنى المصرى (مكرم عبيد) الذى كان يقول : (أنا مسلم وطنا مسيحى دينا) ... وكان من أسوأ هؤلاء وأجرأهم على الدعوة للتغريب والتنصير الكاتب سلامة موسى والمؤرخان جورجى زيدان وفيليب حتى ثم تلميذهما (لويس عوض) !!

وقد تعاون المستشرقون والمستغربون معا على تشويه تاريخنا ، ولهم فى ذلك خطوط فكرية ثابتة ... نستطيع أن نلمّ بأهمها على النحو التالى :

١ - التركيز على فترات الخلافة بين المسلمين وتوسيع دائرة الحديث عنها ، والاغضاء - بالتالى - عن المساحات الأخرى الكبيرة المتألقة .

٢ - القول بأن فترة الالتزام بالإسلام لا تعد وأن تكون فترة العصر الراشد .

٣ - إثارة العنصريات وتعميقها بين العرب والبربر والأتراك والفرس بهدف إضعاف روح الاخاء الإسلامى بين المسلمين ، وهم يتذرعون لذلك باحياء النزعات والخلافات بين هذه العناصر الإسلامية .

٤ - محاولة ابراز كلمات (العروبة) و(العرب) و(الفكر العربى) و(الحضارة العربية) بغرض اثارة الشعوب الأخرى التى ساهمت فى صنع الحضارة الإسلامية وتأليبها ضد العرب .

٥ - ابراز دور الاقليات غير المسلمة وتحريكها ضد الأمة .. والزعم بأنها أقلية ظلمت وانتهكت حقوقها .

٦ - كراهية كل الدول والجماعات

التى أنقذت المسلمين ووقفت ضد الزّحف الصليبى مثل المماليك والأيوبيين والعثمانيين ، ويفوز العثمانيون بالنصيب الأوفر من حقد هؤلاء لاعتبارات كثيرة .

٧ - محاولة ارجاع ما يوجد من صور النهضة فى الحياة الإسلامية إلى الاحتلال الأوروبى ، مثل الحملة الفرنسية على مصر ، وبعثات محمد على إلى أوروبا .

٨ - تمجيد كل الذين خانوا الإسلام وحاربوه مثل مصطفى كمال أتاتورك فى تركيا وأكبر شاه فى الهند وغيرهما ... وفى المقابل الانتقاص من قدر المجاهدين والمصلحين وتلفيق التهم ضدهم .

٩ - التشكيك فى التراث الحضارى للمسلمين بدعوى أن الحضارة الإسلامية منقولة على الحضارة الهيلينية ، وأن المسلمين - بالتالى - لم يكونوا إلا نقلة ومترجمين لفلسفة تلك الحضارة ، ولم يكن لهم ابداع فكرى ولا ابتكار حضارى[1] .

١٠ - تشويه منصب الخلافة الإسلامية ورميه بأبشع الصفات واعلان حرب دائمة عليه حتى بعد زواله ... وأليس عجبا أن تكون اتفاقية كرزون المبرمة ضمن مؤتمر لوزان (٢٤ يوليو ١٩٢٤) متضمنة فى بندها الأول : (الغاء الخلافة الإسلامية نهائيا من تركيا) وفى بندها الثانى أن تقطع تركيا كل الصلة بالإسلام !! أليس هذا التدخل فى الشؤون الداخلية شيئا سافرا لعداء لا يشبه إلا تدخل أمريكا أمام أعيننا فى شؤون بلد عربى وارغامه على الغاء تطبيق الشريعة ... وتهديد الآخرين الذين يفكرون فى السير فى هذا الطريق .

١١ - تشويه تاريخنا الحديث بطريقة مزرية ، وقد ذكرنا أن الدولة العثمانية باعتبارها البلد الذى قام بالدور الأساسى فى حماية المسلمين فى القرون الخمسة الأخيرة قد فازت بأكبر نصيب من هذا الهجوم التنصيرى .

- وقد وصل الأمر بهذا الغزو الثقافى المشين أن اعتبر الوجود الإسلامى التركى الذى حمى الشاطىء المغربى كله ، وضد الغزو الأسبانى الزاحف بعد سقوط غرناطة ، وأدخل الرعب فى قلوب الأوروبيين وجعلهم يقفون فى موقف الدفاع لأربعة قرون ...

... أقول لقد اعتبر هؤلاء المنقذين الاتراك (استعمارا) واحتلالا واعتبروا الحركات العلمية للصليبية الدولية ومحافل الماسونية التى باعت فلسطين - حركات تحريرية ثورية !!

واعتبار الأتراك مستعمرين أمر ترفضه طبيعة الأخوة الإسلامية ولئن كان بعض الولاة الاتراك قد أخطأوا فى حق

---

(١) عبد الكريم على باز : افتراءات فيليب حتى وبروكلمان .

العرب ... فإن كثيرا من (الحكام العرب) الذين حكموا بعد الترك قد أجرموا فى حق شعوبهم ... وقد كان الولاة الأتراك فى جملتهم أفضل كثيرا من الذين حكمونا فى عصور استقلالنا العظيم (!!) ومع ذلك – وبالإضافة إلى الأخوة الإسلامية – فنحن نتساءل :

– هل كانت تركيا دولة استعمارية ؟

ولكى نجيب – علميا على هذا السؤال لابد لنا من أن نتفق على معنى (استعمار) ... الاستعمار تاريخيا – حالة معينة من التطور الاقتصادى .. تقف فى قمة التطور الرأسمالى .. فهل كانت الدولة العثمانية واقفة هذه فى القمة ؟ بالطبع لا .. لقد كانت أفقر من بعض البلاد التى يقال أنها خاضعة لها ، والعلاقة الرسمية الوحيدة التى كانت تربط مصر – مثلا – بتركيا هى الخطبة للسلطان ، وحق السلطان فى تعيين الوالى .. الوالى الذى لا يملك من الأمر شيئا ، والذى كان المماليك والعلماء – بل والعامة يملكون عزله فى أى وقت ، ودون إبداء الأسباب – وقبل الغزوة الفرنسية استقل مملوك فعلا بمصر (على بك الكبير) ولولا خيانة زوج ابنته له لما استطاع العثمانيون مواجهته .. بل إن المماليك ظنوا أن الغزوة الفرنسية كانت بتدبير من السلطان العثمانى ، وواجهوا مندوبه البائس فى مصر بإتهامهم هذا[1] فهل جاء نابليون الغازى لتحرير مصر من الأتراك المستعمرين ؟ أليس هذا القول من اللعب بالألفاظ أو اللعب بعقولنا ؟ ومن كان يحكم مصر فى ذلك الوقت .

وهكذا يمضى الخط التنصيرى والتغريبى حاملا معول الهدم فى تاريخنا .. فهذا (دومينيك سورديل) صاحب كتاب (الإسلام)[2] يعالج تاريخنا وكأنه يعالج حركة وثنية غامصة ويقول عن الرسول (إننا لا نعرف الكثير عن شخصية محمد قبل تبشيره بالإسلام ، ولا نعرف بالتأكيد إلا تاريخ هجرته من مكة إلى المدينة) مع أن حياة الرسول قبل البعثة أوضح حياة بالنسبة لكل العظماء والأنبياء ... وحياته فى مكة تكاد تعرف يوما بيوم .. ويستمر (دومينيك) فى تشويه حروب النبى وفى تشويه تاريخنا كله

وفى كتاب آخر يحمل الاسم نفسه ، وقد ألفه (هنرى ماسيه) نتتابع الأخطاء نفسها عن حياة النبى وتطور الحياة الإسلامية والنظر إلى محمد على أنه ليس نبيا وعلى أن القرآن من صناعته[3] وأما (أ–س– ترتون) صاحب كتاب (أهل الذمة فى الإسلام)[4] فقد عمد إلى تشويه

---

(١) محمد جلال كشك (ودخلت الخيل الأزهر) انظر عرضا له لكتاب العقل المسلم للدكتور عبد الحليم عويس

(٢) نشر دار المنشورات العربية – بيروت (ترجمة خليل الجر) .

(٣) نشر محمد جواد مغنية الترجمة د/مصطفى الرافعى .

(٤) نشر دار المعارف بمصر ترجمة د/حسين حبش .

التسامح الإسلامى ، فيصور (الأقباط) فى مصر والشام على أنهم مضطهدون طيلة العصر العباسى وما تلاه ... وهو يجعل المسلمين دائما سبب أية فتنة طائفية تقع ، مع أنه لم يملك إلا الاعتراف بطغيان الأقلية الصليبية واستبدادها وفى كثير من الأحايين .

ويأتى (كارادوقو) الفرنسى صاحب كتاب (مفكرو الإسلام)[1] ليسير على الدرب نفسه ويصف الخلفاء بما ليس فيهم ، فالمنصور العباسى كان منجما ، و(أم الرشيد) قامت بوضع السم للهادى أخى الرشيد حتى يخلو الأمر لأبنها ويصور الخليفة هارون الرشيد – شأنه فى ذلك شأن جورجى زيدان وغيره – بالصورة نفسها التى صورتها ألف ليلة وليلة وكتاب الأغانى للأصفهانى : بل إنه ليكابر ويقول بأن روايات ألف ليلة ذات طابع تاريخى وهو يتمادى فى تخبطه فيرى أن هرورا سياف الرشيد كان يقطع الناس أربا لأقل هفوة ويرى أن البرامكة قد نكبهم الرشيد ظلما ، وربما أن هناك زواجا أسميا تم بين (العباسة أخت الرشيد) وبين جعفر البرمكى ، وهى الأسطورة التى نسج حولها أوهامه (جورجى زيدان) .. وحتى (المأمون) جعله (كارادوقو) محبا لعادات الفرس الساسانيين ، وأما صلاح الدين الأيوبى فكان عند (كارادوقو) مرائيا نفعيا يتظاهر بأنه سنى غيور .. والويل « لمحمد الفاتح » لأنه بطل إسلامى وفاتح عظيم ولهذا يعتبره كارادوقو – لهذا الحب – متقلب الخلق عنيفا جافا !!

وبالإضافة إلى هذا الحشد الغريب من الافتراءات يضيف كارادوقو[2] (صراحة) أخرى حول المؤرخين العرب المسلمين المعتمدين لديهم . أى لدى المستشرقين فيقول : إن مؤرخى الشرق الإسلامى لا يتمتعون بالشهرة فى الغرب ، والمؤرخون الذين عرفوا فى الغرب ليسوا مسلمين إن المؤرخين المعروفين لديهم هم (جرجس ، ابن العميد الملقب بالمسكين (ت ١٢٧٣ م) والشماس القبطى بطرس الراهب وبطريك الاسكندرية المشهور (يوتخيوس) ، واليعقوبى ابن الصبرى أما عشرات المؤرخين الموثقين المسلمين بدءا من مؤرخى السيرة والمغازى ومرورا بالطبرى وابن الأثير وحتى المقريزى وابن كثير وابن خلدون ، وغيرهم فهم غير معروفين فى الغرب) .

ولهذا فإن (كارادوقو) نفسه لم يقدم من بين مؤرخى الشرق الإسلامى المعاصرين إلا (جورجى زيدان) ذلك

---

(١) ترجمة على زعيتر نشر بيروت (الدار المتحدة للنشر) .

(٢) انظر فى الكتاب السابق صفحات : ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٣٨ ، ٤٧ ، ٧٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٨ وما بعدها .

المعول الهدام فى تاريخنا ، والذى ثبت ولاؤه المطلق للمحافل الماسونية وللتوجيهات الاستشراقية ، والذى قام بتحريفات فاحشة فى تاريخنا فى تلك السلسلة التى سماها (روايات تاريخ الإسلام) (!) وتاريخ الإسلام منها براء !!

والحق أن كل ما كتبه المؤلف من مدح لجورجى زيدان يؤكد المنهج الذى أشرت إليه سابقا ، وهو المنهج الذى يمدح المفسدين (كهولاكو وأكبر) ويذم المصلحين كصلاح الدين الأيوبى ومحمد الفاتح .

لكننا لا نغفل هنا لمحة للمؤلف تضم إلى لمحاته (الصريحة) السابقة وهى لمحة تؤكد رأينا فى جورجى زيدان – أن يؤسف لموت (زيدان) ويشير إلى أن المستشرقين فقدوه منذ زمن قليل ، فكأنه يعتبره – وهو عربى – مستشرقا وهذا ما نميل إليه .

لقد كان – بحق – كارل بروكلمان (ولد فى ألمانيا عام ١٨٦٨) واحدا من المفكرين الذين بذلوا جهدا كبيرا فى مجال التاريخ الإسلامى والأدب العربى ، فكتاباه تاريخ الشعوب الإسلامية وتاريخ الأدب العربى من أهم الكتب التى ألفها المستشرقون ومن أخطاها لدى القارىء العربى – لكن (بروكلمان) على الرغم من هذا لم يستطع التخلص من المناخ نفسه الذى يفرض (الفكرة السائدة عن الإسلام) على المستشرقين ...

فبروكلمان فى (تاريخ الشعوب الإسلامية يعتبر الحجر الأسود وثنا يعبده المسلمون)[١] وهو يقول أن النبى اعترف بثلاثة آلهة فى الكعبة فى سنواته الأولى[٢] ويتهم النبى بأن صلته بالوحى كانت صلة ظنية احتمالية[٣] !!

ويرى أن القرآن قد انبثق عن اليهودية والنصرانية وكيفه محمد تكييفا خاصا وفقا لحاجات شعبه الدينية[٤] ... ويرى أن الرسول أرضى اليهود بتشريع صيام رمضان[٥] ... ويتهم خالد بن الوليد بقتله مالك ابن نويرة من أجل زوجته ، وفق الرواية الكاذبة التى أشاعها بعضهم[٦] ... ويرى أن ثراء عثمان غفر له عند الرسول النقص فى كفاءته الشخصية[٧] ويصف المغيرة ابن شعبة بأنه انتهازى لا ذمة له ولا

(١) افتراءات فيليب حتى وكارل بروكلمان .
(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .
(٣) المرجع السابق ص ١٠٠ .
(٤) المرجع السابق ص ١٠٤ .
(٥) المرجع السابق ص ١٠٥ .
(٦) المرجع السابق ص ١١٥ .
(٧) المرجع السابق ص ١٢٠ .

زمام[1] ... ولفظ فى قضية العباسة أخت الرشيد وفق المنهج المنحرف نفسه[2] .

وتتابع صفحات هذا الغزو التنصيرى لتاريخنا ، فنجدها عند جل المستشرقين من أمثال لامنس ، وموير ، ومرجليوت ، وتولد كه ، ودوزى ، وكيتانى ، وماريسه وغولد زيهر وإسرائيل ولفنون (اليهودى) وغيرهم .

وحتى بعض المستشرقين الكبار المشهورين بشىء من الحيدة والانصاف .. لم تخل كتاباتهم من سقطات كبيرة ، فغوستاف لوبون صاحب كتاب (حضارة العرب) عاش يؤمن بأن غير الأوروبى فى مستوى « القرد » مهما تعلم وتحصل على الدكتوراه فى الحقوق والأدب[3] وأرنولد توينبى يعتبر عودة الإسلام لقيادة الحضارة من الأخطار الضخمة وتمنى أن لا يحدث ذلك[4] . بيد أن (فيليب حتى يعتبر من أكثر من احتشدت كتبهم بالافتراءات فى نطاق التاريخ الإسلامى ، مع محاولة أن يظهر بروح علمية منصفة – وتقديمه كثيرا من كلمات المدح للحضارة الإسلامية) .

ومشكلة فيليب حتى (ونحن نقدمه نموذجا للمستغربين من العرب النصارى) أنه لبنانى الأصل ينتمى أصلا لحضارتنا وقد تفيأ ظلالها ، لكن بعد أن تخرج من الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٩٠٨ ذهب إلى أمريكا حيث حصل على الدكتوراه (١٩١٥) وعاش فى أمريكا بعد ذلك متدرجا فى الوظائف الجامعية ، وحصل على الجنسية الأمريكية وأصبح مستشارا فى معاهد الاستشراق وأجهزة الاستخبارات ورئيسا لقسم اللغات الشرقية ... ومن خلال كتبه (أصول الدولة الإسلامية) و(سوريا والسوربون) و(تاريخ العرب) و(الموجز) و(المطول) و(أصول الشعب الدرزى وديانته) و(تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين) استطاع أن يبث كثيرا من الأفكار المزيفة حول تاريخنا ، ولم يكن أمينا فى تقديم حضارتنا للأوروبيين ...

إن (حتى) ينفى كل معجزات الرسول ما عدا القرآن ، ويقول أن القرآن لم يعترف إلا بهذه المعجزة الوحيدة[5] مع أن القرآن والحديث أكد وجود معجزات أخرى للرسول كانشقاق القمر ، والاسراء والمعراج ، ونبع الماء من بين أصابعه ومعجزة الغار ، وسراقة ، وغيرها . ويتهم

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢١ .

(٣) انظر نظريته تلك فى كتابه : السنن النفسية لتطور الأمم وفلسفة التاريخ .

(٤) انظر الصفحة الأخيرة من كتابه (الإسلام والغرب والمستقبل) .

(٥) تاريخ العرب المطول ١/١٧٧ نقلا عن (افتراءات فيليب حتى – عبد الكريم باز ص ٤٥) .

(حتى) الصحابة (باتفاق) على موضوع « السقيفة » ، فيقول : (ولعل مبايعة أبى بكر كانت مطابقة لمشروع دبر قبل ذلك بينه وبين عمر وأبى عبيدة[1] وهو اتفاق وهمى اخترعته عقول مريضة ولم يقم عليه أى دليل ، وقد رد عليه كل الذين كتبوا بانصاف فى تاريخ الإسلام وفى النظريات السياسية الإسلامية .

ويتكلم عن سياسة عمر فى ادارة الدولة فيرى أن عمر وضع الدستور الفكرى الاشتراكى الذى جعل للعروبة سموا ، وللمؤمن العجمى درجة أسمى من غير المؤمن .

وأقل ما يرد به على هذا الادعاء سلوك عمر نفسه ، وتهديد أحد الصحابة له بتقويمه بالسيف لو وجدوا فيه اعوجاجا .. فهل هذا يتناسب مع الحكم العسكرى الاشتراكى فضلا عن أن استعمال كلمة (اشتراكية) المعاصرة اسقاط فاسد على تركيبة حضارية مختلفة تماما لها أصولها ونظمها المتكاملة . ويغزو (حتى) الحماسة البريئة فى الفتوحات إلى الدافع الاقتصادى[2] وهذا أمر منتظر من (حتى) الذى أراد بمشيئته أن ينتمى إلى حضارة مادية فهو لن يستطيع فهم الدوافع الروحية ... أما الجزية فقيمتها المادية تنفى هذا ، وقد كان المسلمون يردونها حين يعجزون عن الدفاع عن أهل الذمة ... وقد رد على هذه الشبهات (توماس أرنولد) فى كتابه (الدعوة إلى الإسلام) ...

وبما أننا لا نستطيع – فى هذه العجالة – مناقشة (حتى) فى كل آرائه ، لأن المناقشة الصحيحة لها تستوجب صفحات طويلة ، بينما المناقشات العابرة تضر بالقضية ... فنحن – بالتالى – سنشير إلى بعض أغاليطه ... ونعتقد أن أكثرها من الوضوح بحيث يدرك حقيقته جمهور المسلمين ، فضلا عن المختصين ...

– يرى (حتى) أن المشكلة الأولى لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه كانت فى التخلص من منافسيه فى الوظيفة الكبرى (الخلافة) وعلى رأسهم طلحة والزبير اللذان كانا يمثلان الحزب الملكى ... وقد انضمت عائشة إلى صفوف المتمردين ضد على فى البصرة[3] ...

ونحن – فقط – فى هذا المقام – يحيل القارىء إلى ما كتب فى هذا الموضوع فى الطبرى وابن الأثير ، وأبى بكر بن العربى صاحب العواصم فى القواصم ، والذهبى صاحب طبقات الحفاظ والدكتور إبراهيم شحوط فى (أباطيل يجب أن تمحى من

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٢ ، ٥٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٦١ .

التاريخ) ... فهذه الدراسات وغيرها كثير - قد عرضت لهذه القضية بحياد وموضوعية يستحقان التنويه .

ولم تكن الدولة الأموية تمر دون تعريض سواء فى شخص معاوية رضى الله عنه أم فى خلفائه ... وقد زعم (حتى) أن عبد الملك بن مروان قد ابتنى فى بيت المقدس الصخرة وكان غرضه أن يحول إليها أفواج الحجاج من مكة والتى استقر فيها منافسه ابن الزبير[١] .

وأظن أن هذا الادعاء يكشف جرأة (حتى) بطريقة مزرية.. فعبد الملك بن مروان فقيه عابد ناسك (كما وصفه ابن حجر والكتبى وابن الأثير وابن كثير) وقد احتج بقضائه الإمام مالك فى الموطأ ... فكيف يتسق هذا مع هذا الكفر الذى يرميه به - بلا سند - المؤرخ (حتى) ؟!

وهو يتهم عبد المالك وابنه الوليد وهشاما بتناول الخمور[٢] معتمدا على (الأغانى) الذى لم يقصد به صاحبه أن يكون تاريخيا ... لكن (حتى) وأمثاله يصورون - بالقوة - على أن يكون الأغانى وألف ليلة وليلة هى المصادر التاريخية التى يتكئون عليها ... فأى منهجية هذه ترى ؟!

وفى حديثه عن الدولة العباسية ينتهى إلى السقطات نفسها التى انتهى إليها غيره من المستشرقين مثل قصة العباسة وعلاقتها بنكبة البرامكة[٣] وهلم جرا .

وهكذا يتضح لنا خيوط الهجمة التنصيرية والعلمانية على التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية والهدف الأساسى الذى تسعى إليه هذه الهجمة هى فك الارتباط الروحى والوجدانى والعقلى الذى يربطنا بهذا التاريخ ولا سيما بفترة الاجتماع التشريعى فيه ، وهى فترة الرسالة والراشدية ومتى ما تم هذا .. فإن تجريدنا من بقية صور انتمائنا للإسلام تصبح أمرا سهلا ميسورا .. وهذا هو هدفهم الكبير !!

تاريخنا والغزو الماركسى :

عندما نجحت الثورة البلشفية سنة ١٩١٧ فى الوصول إلى الحكم فيما عرف باسم (الاتحاد السوفيتى) وقامت على أثرها حركة (ماوتسى تونج) فى الصين كان ذلك كافيا لدى كثيرين من الدول النامية كى ينظروا باعجاب إلى هاتين التجربتين .

وقد ساعد على هذا الاعجاب تلك الكراهية التى كانت قد تأصلت نحو الدول

(١) المرجع السابق ص ٧٦ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٨ .
(٣) السابق ص ٨٦ .

الغربية الاستعمارية التى تمثل القوى المناهضة (فى حدود مصالحها !!) - على المستوى الظاهرى الرسمى على الأقل - للكتلة الشيوعية ... ومع الانبهار بدأ الكثيرون ينظرون إلى هذه القوى الجديدة على أنها المخلص من الاستعمار التقليدى وبدأت جماهير كثيرة من المثقفين تقرأ الفكر الماركسى بعين منبهرة كليلة عن كل عيب ... بل وبدأت قلة تدعو إلى ضرورة - بل حتمية - السير فى الطريق نفسه الذى سار فيه الروس والصينيون ... وبدأوا يتعيرون المناهج الشيوعية فى تحليل حركة الحياة وفى التفسير الاقتصادى للتاريخ .

ولم يقف أمر التورط فى استعارة هذا المنهج عند حدود الذين تمركسوا فحسب ، بل إن هذا المنهج قد رشح فى كتابات غيرهم من الذين يمكن اعتبارهم أنصاف متمركسين .. أو أقل من ذلك !! وعند هؤلاء وأولئك كان ثمة تركيز واضح على عدد من المبادىء أهمها :

١ - رفض التفسيرات الغيبية (وهم يستعملون كلمة غيبية تمويها وبديلا لكلمة الدينية أو الإسلامية) .

٢ - رفض أن يكون للدين تشريعات دنيوية والتركيز وفق فهم خاص على حديث : « أنتم أعلم بأمور دنياكم ... » .

٣ - التركيز على تشريح مجتمعاتنا الإسلامية فى التاريخ فى صورة صراع طبقات أو فى صورة محافظين وثوريين .. وأغنياء وفقراء .. ويمين ويسار .

٤ - التركيز على التفسير الواحدى للتاريخ (العامل الاقتصادى الأوحد) تقريبا فالعوامل الأخرى تكاد تكون عوامل ثانوية .

٥ - لصق الدين بالرجعية والتخلف والعمالة للأثرياء .

* * *

وفى كتابات كثيرين سيطرت نغمة أن الإسلام دين الفقراء ، ودين الحرية ، ودين المساواة ، ودين العدل الاجتماعى ، وبدأوا ينبشون تاريخنا ليكتشفوا - وفق أسلوب فرض المذهب على المنهج - كل الشواهد التى تؤكد نظريتهم ... وبدأوا يحللون الأحداث التى وقعت فى عهد عمر وعثمان وعلى ومعاوية ... إلى أن وصلوا إلى تاريخنا الحديث تحليلا يخدم نظرتهم المبدئية المنطلقة من المادية التاريخية وقد التقوا مع العلمانيين فى تضخيم المشكلات والخلافات التى وقعت بين المسلمين بحكم أنهم بشر ، وقد استثمروها لخدمة أفكارهم أسوأ ما يكون الاستثمار فالفتنة الكبرى (وهى كبرى فى رأيهم وليس فى رأينا ...!!) أصبحت طبقة عازلة عن رؤية عظمة تاريخنا وحضارتنا ، وأصبحت بيت القصيد فى دراسات هؤلاء !!! ولم تعد صراعا على فقه الطوائف الإسلامية لأسلوب الحكم أو خلافا غذاهُ خصوم الإسلام ، بل أصبحت

حركة ثورية ذات محتوى اقتصادى واجتماعى يقف منها (عثمان ابن عفان) رمزا للقوة التقليدية المحافظة على مصالح الطبقة الثرية والنظام الاقطاعى ويقف فيها أبو ذر والثائرون ، رمزا للقوة التقدمية المناضلة !!

لم ينج طه حسين – مع ميوله الليبرالية – من هذه الآفة ، فوقع فى (الفتنة الكبرى) على شىء من هذه التفسيرات ... وذلك عندما نظر إلى مقاومة قريش للرسول على أنها ليست مقاومة لعقيدة التوحيد أو للدين ، وإنما هى مقاومة لدعوة – مساواة السادة بالعبيد ولمبدأ عدم التفرقة بين الأغنياء والفقراء ، والأقوياء والضعفاء .

وبعد طه حسين – انهمرت سيول الكتابات الشيوعية فى لبنان ومصر وسوريا والعراق وبعض بلاد الخليج العربى ، وبعض بلاد المغرب العربى ، ولا تكاد تخلو بلد من المتأثرين بهذا المنهج اليسارى . بل لقد ظهرت مدرسة تحاول استخدام منهج ملفق يسمى (باليسار الإسلامى) يركز وجود المكافحين ويكتشف العناصر الاقتصادية والمادية فى تراثنا وتاريخنا . ومع بداية الستينات من هذا القرن الميلادى – أى منذ ربع قرن تقريبا – تمكنت هذه التكتلات من التعبير عن نفسها من خلال أبرز المواقع تأثيرا متلفعة بنوع من الشيوعية المعدلة ...

وفى مجلة الكاتب – المصرية – استطاع رئيس تحريرها الماركسى (أحمد عباس صالح) أن يوجه المجلة وجهة يسارية ثابتة ، وقد كتب فيها سلسلة مقالات تحت عنوان (الصراع بين اليمين واليسار فى الإسلام) عالج فيها الأحداث التاريخية فى عهد رسول الإسلام والخلفاء الراشدين ... مقسما هذا الجيل الإسلامى الفذ إلى يمين ويسار متصارع ... دون أن يلتفت الكاتب إلى أن هذا الاسقاط (المصطلحى) الحديث الخاضع لتطورات مجتمعات معينة من الخيانة للمنهج العلمى اسقاطه على عصور مختلفة وعلى مجتمعات ربما لم تعرف مصطلح (الطبقية) بهذا المعنى الذى عرفه تطور المجتمعات الأوروبية ومع ذلك فمن أجل (المذهب) لا خير فى أن يذهب (المنهج العلمى) إلى الجحيم !!

ولقد بلغت الجرأة المسفة بالكاتب إلى أن يجعل الرسول ﷺ (زعيم اليسار) فهو فى رأيه – (زعيمه وواضع مبادئه الأساسية) ويعلق أحد الكتاب الإسلاميين[١] على هذه الفرية الهابطة بقوله : ولكن كيف قبل الرسول (اليسارى) هؤلاء اليمينيين فى صفوف الإسلام وكيف أثنى عليهم وبشرهم بالجنة ؟

لقد كان بين السابقين إلى الإسلام أبو بكر وعثمان وعبد الرحمن ابن عوف والزبير

---

(١) انظر التاريخ الإسلامى والمذهب المادى فى التفسير – الدار الكويتية ص ١٠٨ .

بن العوام وطلحة بن عبيد الله ، كما أسلم على بن أبى طالب ، وزيد بن حارثة وأسلم بعد ذلك خباب ابن الأرت وعمار بن ياسر وصهيب وبلال ...

وهكذا سبق للإسلام أغنياء وفقراء ، أقوياء وضعفاء ، أحرار وموالى ، عرب وعجم ، تجار رأسماليون وعمال محترفون ... فأين كان اليمين فى هؤلاء ؟ وأين الوسط وأين اليسار ؟ وكيف أغضى زعيم اليسار عن وصولية اليمينيين؟أو كيف تقبل اليمينيون ثورية اليسار[1] ؟

– وأيضا كيف كان هؤلاء على عهد الرسول كتلة واحدة يضحى غنيهم بماله لفقيرهم ويشترى غنيهم بماله العبيد ، ويرفض أحدهم ثلاثة أضعاف الربح فى تجارة قدمت له ، ويهبها لله : أى للفقراء والمساكين صدقة لله مؤثرا ما عند الله ؟

أليس من الهبوط العقلى – باسم المذاهب – أن ينسج بعضهم خيالات يخلعها على الآخرين حتى ولو لم تكن هذه الخيالات بنت بيئتهم أو مناسبة لحقيقتهم ؟!!

ويمضى الكاتب – دون اعتبار للمنهج – لتصنيف الصحابة إلى يمين ويسار ، وإلى رمى اليمين من الصحابة (وزعيمه عثمان ، وعبد الرحمن ابن عوف ، وطلحة) وغيرهم من التآمر على اليسار لدرجة أنه حملهم مسؤولية قتل عمر ابن الخطاب الذى جعله الكاتب زعيم الوسط الذى انتهى ثوريا ... ولهذا قتل بمؤامرة يمينية أداتها أبو لؤلؤة المجوسى ...

وهو تحليل متهافت يعتمد على أوهام مختلقة اختلافا لكى يستفيد منها صاحب (المذهب) على حساب أية (منهجية علمية) ... أما أبو ذر وعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما – فهما أبرز زعماء اليسار ... وبعد جهاد ومعاناة نجح اليسار فى تولى السلطة عندما وصل على إلى الحكم !!

وهكذا نجد أسلوبا فجا فى تشريح الوقائع ، وهو أسلوب لسنا بسبيل الرد عليه فلقد عالجته دراسات كثيرة وأصبح الآن كلاما ممجوجا لعل أصحابه أصبحوا يخجلون منه ...

لكن هذا الغزو المادى لتاريخنا – فى كل مراحله ولا سيما الفترة الأولى – ظهرت له تكتلات متعددة متعاونة مستخدمة قدرتها الجلية ، ومستخدمة الثقافة التقليدية التى حصر كثير من أصحاب الاتجاه الإسلامى أنفسهم فيها .

والحقيقة أن غزو (التفسير المادى) لتاريخنا ، لم يقف عند حدود الماركسيين وحدهم ، ولا عند حدود اليساريين الذين يقولون أنهم يرفضون الماركسية فى العقيدة ويقبلونها فى الرؤية للتاريخ .. وإنما تجاوز الغزاة هؤلاء إلى قطاع كبير من المؤرخين

---

(١) المصدر السابق .

الذين أصبحوا – بحسن نية غالبا – يركزون على تأثير العوامل الاقتصادية ، ويبالغون فى قدرتها ، حتى لتكاد العوامل الأخرى العقيدية والفكرية والأخلاقية والاجتماعية وغيرها من العوامل الفاعلة فى التاريخ تتضاءل أمام هذا التركيز على دور العامل الاقتصادى ... مع أن التاريخ يمدنا بعشرات من الحركات التى ضحى الناس فيها بحياتهم وأموالهم وأوطانهم فى سبيل القيم الأعلى للإنسان فى هذه الحياة ... وبالطبع لا يعنى هذا – من جانبنا – إنكارا لدور العامل المادى أو تقليلا لشأنه !!

تاريخنا والتفسيرات القومية :

لقد تعرض تاريخنا كما تعرضت كل قيم حياتنا – لتغيرات قومية منحرفة كل منها يحاول كسب كل المعالم الوضيئة فى تاريخنا لحساب قومه ، ورمى الأقوام الآخرين الذين أسهموا فى صناعة الحضارة الإسلامية بكل الأخطاء ... فقومه – وحدهم – هم المبدعون ، وإليهم ينسب كل الفضل ، بينما الأقوام الآخرون هم الخاطئون فى كل موقف ، ولا فضل لهم فى هذا التاريخ ولا هذه الحضارة الإسلامية ... ونكتفى فى هذا المقام بضرب بعض النماذج لنعرف كم كانت هذه التفسيرات القومية متجنية وبلهاء . إن فتح المسلمين للمغرب والأندلس كان فتحا إسلاميا ، ولم يكن فتحا عربيا (قوميا) ، ذلك لأن من أبسط الأمور البديهية أن القائمين بها كانوا من جيل التابعين (ومنهم صحابة) ولم يكن يحرك هؤلاء إلا الإسلام ، وقد كان الأعجمى الصالح عندهم أفضل من العربى الكافر والفاسق : حتى ولو كان هذا العربى عم النبى عليه الصلاة والسلام .

ومع هذه البديهية فثم حقائق آخرى تاريخية تدين تشريح الفتح الإسلامى للمغرب بمبضع قومى عربى أو غير عربى ...

إن الفتح الإسلامى للمغرب لم تستقر أقدامه ويدخل مراحل حاسمة من الفتح إلا بمساعدة عناصر غير عربية ، فمن المعروف أن فتح المسلمين للمغرب هو أطول الفتوحات الإسلامية ، وقد تعرض للانتكاسات فى عدد من المواقف ، فقد قتل عقبة بن أبى نافع .. وصاحبه أبو المهاجر دينار ، وذلك سنة (٦٤ هـ) . وقد قتل زهير بن قيس البدوى سنة (٦٩ هـ) ونلاحظ أن مقتل زهير كان بعد أكثر من أربعين سنة من بداية الفتح ، فالحالة كانت كما نرى غير طيبة ، لكن أقدام الفتح فى الحقيقة لم ترسخ على نحو مؤثر إلا من خلال عدد من المواقف أهمها

١ – سياسة أبى مهاجر دينار فى تأليف البربر مما جعل كسيلة زعيم البرانس يسلم ، فيسلم قومه البرانس لإسلامه. وبواسطة مساعدتهم دخل أبو مهاجر دينار أرض الجزائر حتى تلمسان ولم يكن أحد قبله قد استطاع دخول الجزائر . أى أن أبى المهاجر فتح الجزائر بواسطة الجزائريين

البرانس أنفسهم .

٢ - سياسة حسان بن نعمان فى تأليف البربر بعد أن هزم فى موقعة الأوراس أمام الكاهنة ، ومن ثم سخط البربر عن الكاهنة بعد أن أحرقت مزارعهم ، وانضمامهم جماعات وأفراد إلى حسان ، حتى أولاد الكاهنة أنفسهم ، مما مكن حسانا من هزيمة الكاهنة سنة (٨٠ هـ) فى موقعة قابس .

٣ - وأيضا فإن حسانا - إلى جانب استعانته بالبربر ضد الكاهنة فقد استعان بهم فى تحضير البلاد ، كما أنه استجلب إلى المغرب ألف أسرة مصرية (حرفية) للنهوض بالصناعة فى البلاد

فالفتح الحقيقى للمغرب كان بواسطة أجناس إسلامية متعددة على رأسها أصحاب البلاد أنفسهم فكيف يسمى بالفتح العربى للمغرب إذن ؟!! إنه فتح إسلامى وكفى !!

وأما فتح الأندلس فقد كان إسلاميا حتى بلغة الاحصاء ، فإننا لو أحصينا الجيش الفاتح الذى ذهب مع طارق بن زياد (البربرى) .. سواء السبعة آلاف الأولى أم الخمسة الملحقة بها فسوف نجد أن معظم الجيش ليس عربيا إلا إذا كانت كلمة العروبة مرادفة لكلمة الإسلام حسب الاستعمال التجوزى الكريم فى حضارتنا قبل أن تظهر لعنة القومية التى تحارب الإسلام وتتنكر له باسم العروبة عند العرب والطورانية عند الترك والفارسية عند الفرس .

ولو استعرضنا تاريخ الأندلس فسوف نجد أن العرب كانوا كغيرهم لهم أخطاؤهم وحسناتهم ... وقد دخل زعمائهم فى صراع مرير على الحكم ، متلفعين برداء العروبة المستعلية مثل بن أبى حاتم ، ويوسف الفهرى ، وبقية الولاة الذين ظهروا فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى ، ولعل مذابح الحكم الربضى (١٨٠ - ٢٠٦ هـ) البشعة للمولدين أبناء البلاد الأصلاء لن تشرف كثيرا المتمسكين بأمجاد النزعة القومية كما أن الفتنة الطائفية (٢٩٩ - ٤٢٢ هـ) التى كانت من أسباب سقوط الأندلس ، والتى سقطت فيها طليطلة قلب الأندلس ... هذه الفتنة تحمل فيها العرب كغيرهم أوزار الاغتصاب والنهب والاستهانة بالدماء . ولم يقدموا نموذجا أفضل من غيرهم ، وقد كادت الأندلس تسقط لولا أن قيض الله لانقاذها رجالا من صميم صنهاجة المسلمة العظيمة (البربرية) - ومن ناحية الأصل بقيادة البطل العظيم يوسف بن تاشفين رضى الله عنه وعمر ابن عمه العظيم أبى بكر ابن عمر اللمتونى !!

إن الاعتزاز القومى باسم العروبة لن يخدم العرب ولا المسلمين ، وإن من شأنه دفع الأجناس الأخرى للبحث عن دورها فى الحضارة الإسلامية مع أن الدور كان مختلطا لا فضل فيه لعربى على عجمى إلا بالتقوى ، ومن الصعب توزيع هذه

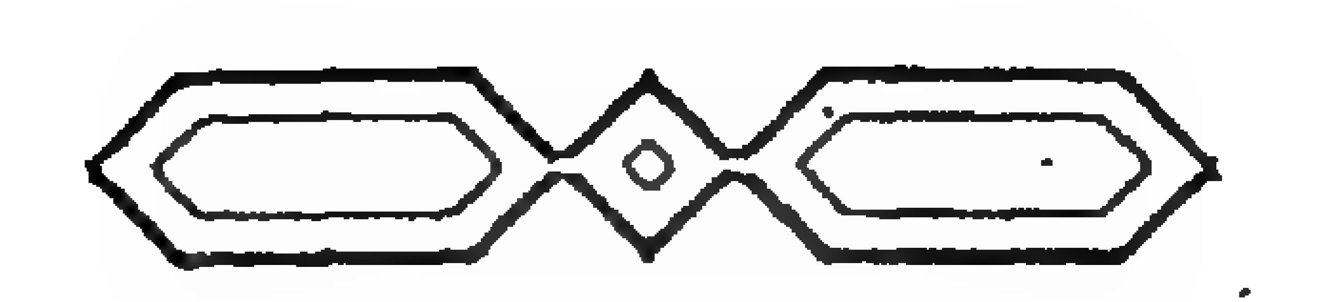
الأمجاد ، لأن الآباء لم يتركوها بطريقة تقبل القسمة ، ولأنهم لم يقوموا بها لكى نتوزعها نحن ، بل قاموا بها حسبة إسلامية خالصة بصورة تعاونية تكاملية ... وأيضا لقد قاموا بها لنضيف إليها لا لنتقاتل عليها . وإن استعمال المصطلحات الشعوبية ليست فى مصلحة الأمة العربية ، ولقد استطاع أعداء الإسلام من مستغربين ومتمركسين استغلال هذه النزعة فحاولوا فصل العرب عن المسلمين بمبضع الاستعلاء الكذوب !!

إن مجال حصر التجنيات القومية عن تاريخنا تمتد إلى كل أجزاء هذا التاريخ وحضارته فأصحاب المنظار القومى لم يستحوا عن طمس الحقائق وتلوينها بمنظارهم القومى ، حتى شخصيات الصحابة والتابعين ، وحتى صلاح الدين الأيوبى الكردى وسيف الدين قطز المملوكى ، والسلطان عبد الحميد تركى ، كل هؤلاء يقومون بمقياس شعوبى فيحاول بعضهم سرقة أمجادهم لحساب العرب ثم مع ذلك لا يستريحون إليهم – حتى مع حسناتهم – لأنهم لم يكونوا فى النهاية عربا .. وحتى موقف السلطان عبد الحميد رضى الله عنه من فلسطين والذى كان من أشرف المواقف فى التاريخ الحديث حتى هذا الموقف يهال عليه التراب ، ولا يكاد يذكر ، ويصور السلطان عبد الحميد بصورة مزرية لا تليق بعظمته وسمو دينه .

إن النظرة القومية لتاريخنا – بخاصة – نظرة عمياء ظالمة عنصرية لا تخش الله ولا يهمها الحقائق الموضوعية ... وإن خطرها فى تأجيج الفتن كبير ، وأنا لا أبرىء أصحابها من الخضوع للأهداف التمزيقية حتى ولو لم يحسوا بذلك .

إن الحضارة الإسلامية وتاريخها ميراث لكل المسلمين لا يمكن تقسيمه ، ومن أراد الرفعة فليتقدم بهذا التراث مضيفا إليه وبانيا فوقه . أما الذى يريد التمزيق واغتصاب حقوق إخوانه وشركائه فى صناعة هذه الحضارة فهذا فى حقيقته عدو مبين لهذه الخصائص العظيمة المتكاملة التى صنعها كل مسلم عربيا كان أو مولى ، تركيا أو بربريا أو فارسيا ، فكلهم ساهم فيها باسم الإسلام ، وكلهم أرادها إسلامية ، ويجب أن تبقى – وسوف تبقى بإذن الله – إسلامية إلى يوم القيامة .

والله الهادى إلى الصواب



« قراءة اقتصاديـــة » جديدة للزكــاة

د . محمد صحرى

أستاذ مساعد بكلية الحقوق - شعبة الاقتصاد - جامعة محمد بن عبد الله - فاس - المغرب

إن الزكاة يجب أن تصاغ صياغة نظرية محكمة إذا أردنا لها أن تتحول من مجرد « صدقة » يمنحها الغنى للفقير إلى جهاز ضريبى قوى قادر على استيعاب كل المتغيرات الاقتصادية وصهرها فى بوتقته وتذويبها فى منطقه .

وهذا الأمر يتطلب منا « قراءة اقتصادية » عميقة للزكاة والغوص فى أعماقها لاستجلاء أسرارها الاقتصادية ، وتمعن النصوص التى تخفى فى تلافيفها حِكَما اقتصادية كثيرة بثها فيها الشرع الحكيم .

١ - الزكاة تزكية اقتصادية للمال أيضا :

إن الزكاة تزكية للنفس تحررها من قيود التعلقات المادية إلا أنها فى نفس الوقت تزكية وتنمية اقتصادية للمال أيضا .. فهى وإن كانت تبدو للملزم بها عبءً اقتصاديا وماليا إلا أنها تعمل على تنمية الرأسمال الذى استخلصت منه .. ذلك أن الجزء من الرأسمال المنفوق زكاة يعود إليه - من خلال الدفعة الجديدة التى يحدثها على الطلب - على شكل أرباح توسع من قاعدة الرأسمال كما تعود مياه البحر التى تنتزعها الشمس منه

إليه على شكل أمطار تزيد من حجم مياهه فى نهاية الدورة المناخية (التزكية عبر الانفاق) .

والزكاة -- من جهة أخرى -- بمطاردتها للرأسمال المختفى داخل جحور الاكتناز -- سواء كان « اكتنازا مكشوفا » أو « مقنعا » (الاستهلاك التبذيرى) تضطره للخروج منها والمساهمة فى الدورة الانتاجية كمورد استثمارى يعمل على توسيع القاعدة الانتاجية للاقتصاد المتين الذى يرفع من حجم الدخول الموزعة وبالتالى من مستوى الطلب أى من الأرباح (التزكية عبر الانتاج) .

(أ) التزكية عبر الانتاج :

إذا اعتبرنا العمليات الاقتصادية المشروعة فى اقتصاد إسلامى : الاستهلاك الضرورى (حد الكفاية) والانتاج ، والادخار الاحتياطى (أقل من سنة) لاحظنا أن الزكاة تلاحق فقط ما يمكن أن نطلق عليه « الثروة العائمة » أى الفائضة عن « حد الكفاية » التى تتدفق فى قنوات الاستهلاك التبذيرى والاكتناز والاستثمار ولا تمس الاستهلاك الضرورى كما هو موضح فى الجدول أدناه

	الثـــــروة					
	المدخرة (1) (أقل من سنة)	المستهلكـــة		المستثمرة (مع اشتراط حولان الحول على الرأسمال)		المكنوزة (أكثر من سنة)
		حد الكفاية	ما فاض عنه	الرأسمال	الأرباح	
زكاة			×	×	× (2)	×
			الثروة العائمـــــــة			

ويمكن التعبير عن هذا الجدول بشكل أوضح من خلال الرسم التوضيحى التالى :

---

(1) مصداقا للحديث : « كان رسول الله يحبس نفقة أهله سنة ويجعل ما بقى مجعل مال الله » ابن حزم . المحلى ج ٩ دار الفكر ص ٦٤ .

(2) تضم الأرباح للرأسمال ويشكلان معا وعاء للزكاة .

بداية السنة
نهاية السنة
تيار الثروة
قناة الاكتناز
الاكتناز (أكثر من سنة)
الزكاة
الادخار الاحتياطى (١)
(أقل من سنة)
حد الكفاية (٢)
قناة الاستهلاك
ما فاض عن حد الكفاية (٣)
الزكاة
قناة الاستثمار
الزكاة

١ - يلاحظ فى الرسم أن قناة الادخار الاحتياطى تصب فى قناة استهلاك « حد الكفاية » إشارة إلى أن هذا الادخار يتشكل فقط بقصد مواجهة نفقات طارئة لاحقة خلال السنة .

٢ - « حد الكفاية » هو حد أدنى اجتماعى يتغير حسب ظروف الشخص وحسب درجة النمو الاقتصادى والحضارى .

٣ - « الاستهلاك التبذيرى » (ما فاق « حد الكفاية ») يعتبر « اكتنازا مقنعا »[1] تستخلص منه الزكاة عمليا بادماج سعر الزكاة (٢,٥ ٪) فى ثمن السلع الاستهلاكية الكمالية والخدمات الكمالية التى تستهلك فورا و(٢,٥٪×الثمن× عمر السلعة) بالنسبة للسلع الاستهلاكية المعمرة مع استبعاد السلع الانتاجية[2] .

يلاحظ من خلال هذا الرسم أن الزكاة تمارس رقابة محكمة ليس على منبع الرأسمال ولكن على مصبه حيث تكون بمثابة « رجل جمارك » يقف فى نهاية القنوات التى يسلكها الرأسمال ليقتطع جزءا من قيمته إلا أن الملاحظ أن الرأسمال الذى يغامر بالدخول إلى قناة الاكتناز وقناة الاستهلاك التبذيرى (ما فاض عن « حد الكفاية ») يتضاءل حجمه (لاحظ انكماش حجم قناة الاكتناز والاستهلاك التبذيرى) بعد استخلاص الزكاة منه . على عكس الرأسمال الذى يدخل قناة الاستثمار فإن حجمه ينمو تدريجيا (لاحظ الرسم) بالأرباح التى يتمخض عنها والتى توسع من رقعته حيث لا تأكل الزكاة سوى نسبة ضئيلة من قيمته بل لا تأكل شيئا منه إذا ما قارناه بحجمه فى بداية العملية الاستثمارية (لاحظ التوسع التدريجى لمجرى قناة الاستثمار) .

وحقن القاعدة الانتاجية بالاستثمار يؤدى إلى توسع نسيجها ويؤدى إلى زيادة مستوى التشغيل وإلى توزيع دخول جديدة تنعش الطلب الذى يدر أرباحا جديدة على الرأسمال

وهكذا فالرأسمال يضطر إلى النزوح عن جحور الاكتناز بحثا عن فرص استثمارية تدر عليه ربحا يغطى على الأقل قيمة الزكاة إذا هو خشى أن تستنزفه الزكاة وهو قابع فى جحور الاكتناز . قد يثور سؤال مشروع وهو كيف يمكننا عمليا رصد الرأسمال المكنوز الذى لم يؤد طواعية حق الزكاة ، واضطراره بالتالى دخول الدورة الانتاجية ؟ يمكننا جوابا عن هذا السؤال التفكير - مثلا - فى خلق « نقد ذائب » يفقد جزءا من قيمته (٢,٥٪) عند حلول تاريخ معين ويمكن لأصحاب هذا النقد تعويض ذلك الذوبان - مثلا - بالصاق طوابع عليه حيث تحمل الورقة

---

(١) يدعونا إلى هذا الاستنتاج ما روى عن سعيد بن المسيب : الحلى إذا لبس وانتفع به فلا زكاة فيه وإذا لم يلبس ولم ينتفع به (انتفاعا ضروريا) ففيه الزكاة . الأموال : ص ٤٤٣ أورده القرضاوى فى فقه الزكاة ص ٣٠٧ المرجع المشار إليه أعلاه .

(٢) يقول بن حزم : ليس فى الإبل والبقر العوامل صدقة . المحلى ج ٦ ، دار الفكر ص ٤٦ .

النقدية خانات معدة لالصاق هذه الطوابع وسيفضل صاحب الورقة النقدية – لا محالة – التخلص منها قبل حلول تاريخ ذوبان قيمتها لتلافى شراء الطوابع التى يُغذى بيعها صندوق الزكاة .

(ب) التزكية عبر الانفاق (انفاق الزكاة) :

إن الزكاة بتحويلها لجزء من دخول الأغنياء إلى الفقراء ترفع من الميل للاستهلاك وتخفض من مستوى الاكتناز .

لنر آثار إنفاق الزكاة فى اقتصاد يتسم بطاقات انتاجية غير مشغلة تشغيلا كاملا . ولنفترض أن حجم الدخل القومى بقى ثابتا وأنه وقع فقط انفاق للزكاة أى تحويل جزء من دخل مجموعة لصالح أخرى ولنفترض أن المجتمع يتشكل من مجموعتين فقط : مجموعة أ (الأغنياء) ومجموعة ب (الفقراء) واللذين يعتبر ميلهما للاستهلاك مختلفا .

فمجموعة أ تتوفر على دخل يساوى ٢٠٠٠٠ والمجموعة ب : ١٠٠٠٠ تقوم المجموعة أ بكنز ٥٠٠٠ من دخلها فيكون ميلها للاستهلاك إذن تساوى ٠,٧٥

$$\frac{\text{(الاستهلاك ١٥٠٠٠)}}{\text{(الدخل ٢٠٠٠٠)}}$$ بينا تستهلك المجموع ب كل دخلها ولا توفر أو تكنز منه شيئا . فميلها المتوسط للاستهلاك يساوى إذن (١) .

ولنعتبر الآن أن إنفاق الزكاة أدى إلى انتقال ٥٠٠٠ (خلال فترات متلاحقة . فالزكاة بنهشها كل سنة لـ ٢,٥٪ من قيمة هذا الكنز تنتهى بامتصاصه كليا) من المجموعة أ إلى المجموعة ب . ما هو تأثير هذا التحول على مستوى الطلب على السلع الاستهلاكية ؟

كان الطلب الاستهلاكى الاجمالى فى البداية يساوى ١٥٠٠٠ (مجموعة أ) + ١٠٠٠٠ (مجموعة ب)= ٢٥٠٠٠. واعتبارا لأن ميول الاستهلاك ستتوحد (= ١) بعد التحويل ، حيث تصبح مجموعة أ غير متوفرة سوى على ١٥٠٠٠ (حد الكفاية) تستهلكها كاملة ، ومجموعة ب على ١٥٠٠٠ تستهلكها هى بدورها ، وإذا اعتبرنا أن دالة الاستهلاك لم تتغير وهو أمر غير مستبعد نجد :

مجموعة أ ستستهلك بعد الزكاة :
١٥٠٠٠ = ١ × ١٥٠٠٠

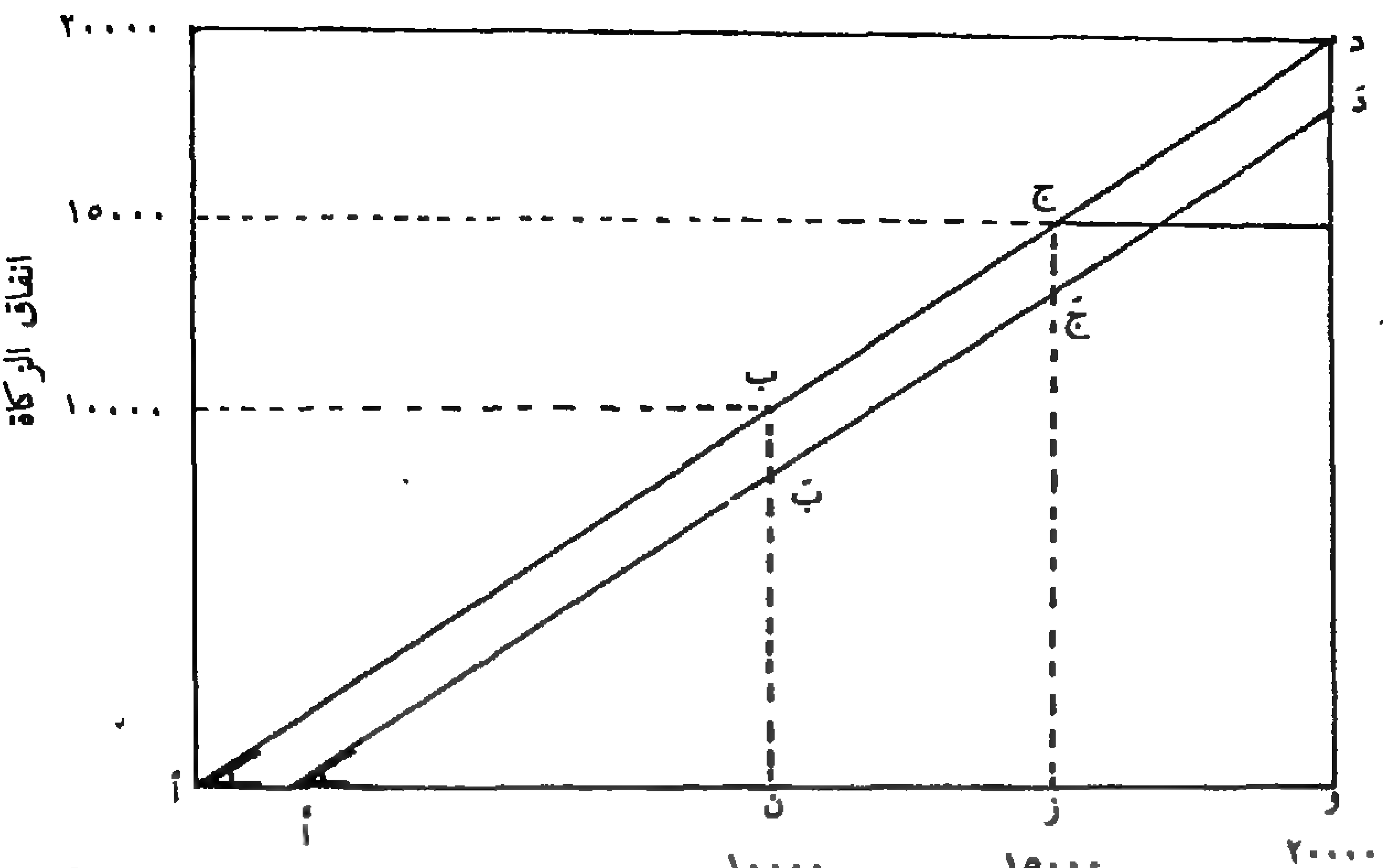
ومجموعة ب ستستهلك بعد الزكاة :

١٥٠٠٠ = ١ × ١٥٠٠٠

= ٣٠٠٠٠

فالاستهلاك الاجمالى إذن سيرتفع بزيادة ٥٠٠٠ على مستواه الأصلى وهو ٢٥٠٠٠ .

ويمكن التعبير عن ذلك من خلال الرسم التوضيحى التالى :



فالخط أ ج هـ يمثل الميل الحدى للاستهلاك (الاستهلاك ÷ الدخل) لمجموعة أ (قبل إنفاق الزكاة) والذى يساوى ١ على امتداد الخط أ ج لينتفى (= ٥) على الخط ج هـ أى بعد وصول سقف ١٥٠٠٠ من الدخل . والاستهلاك الاجمالى لمجموعة أ يمثلها مثلث أ ج ز . أما الخط أ ب فيمثل الميل الحدى للاستهلاك بالنسبة لمجموعة ب (قبل الزكاة) والذى يساوى ١ . والاستهلاك الاجمالى لمجموعة ب يمثله المثلث أ ب ن .

والاستهلاك الاجمالى للمجموعتين (قبل الزكاة) يمثله مثلثا (أ ج ز)و(أ ب ن) أى ١٠٠٠٠ + ١٥٠٠٠= ٢٥٠٠٠. والمثلث ج د هـ يمثل الجزء المكنوز .

بعد إنفاق الزكاة نلاحظ أن استهلاك مجموعة ب يرتفع من أ ب ن إلى أ ج ز أى نفس حجم استهلاك المجموعة أ فالمجموعتان تستهلكان بعد توزيع الزكاة أ ج ز×٢=٣٠٠٠٠.

وإذا اعتبرنا — وهى فرضية معقولة — أن المجموعتين لا تستهلكان كل دخلهما وإنما توفران منه جزءا كادخار احتياطى (لمواجهة حاجات طارئة لاحقة) أو من أجل الاستثمار فإن حجم استهلاكهما سيتراجع ليصبح مساويا لـ أ ج ز .

إن ارتفاع الطلب الاستهلاكى سيؤدى إلى ارتفاع حجم السلع الانتاجية وسيرتفع حجم الانتاج بدرجة تفوق حجم الطلب وستكون له آثار توزيعية إذ سيفضى إلى توزيع دخول جديدة (مبدأ المضاعف الكينيزى) أى أن آثار دفعة الطلب الاضافى نتيجة إنفاق الزكاة ستتضاعف إلى ما لا نهاية . فكل طلب سيعمل على توزيع دخول جديدة ترفع بدورها من مستوى الطلب وهكذا ...

وهذه العملية التوسعية لا تصطدم فى اقتصاد إسلامى بأى عائق حتى فى حالة عدم إنفاق كل الدخول الاضافية ذلك أن الجزء المدخر منها « ادخارا احتياطيا » يعتبر

فقط « استهلاكا مؤجلا » أما الجزء المستثمر فسينفخ فى الدورة الاقتصادية نفسا جديدا ؛ بينما فى اقتصاد غير إسلامى يتوسع كل إنفاق اضافى على شكل دوائر متموجة تضعف شيئا فشيئا إلى أن تتلاشى بسبب افراغ الدخول الاضافية فى استعمالات غير منتجة (الاكتناز الاستهلاك التبذيرى) ، بينما فى اقتصاد إسلامى يستمر تيار الدخول متدفقا ، وإن اعتراه وَهَن (ادخار احتياطى) فهو وهن تقابله دفقة جديدة فى مجرى هذا التيار .

٢ – قيمة أنصبة الزكاة ومعدلاتها هل هى واحدة أم متعددة ؟

كيف يمكننا قياس أنصبة الزكاة خصوصا منها نصاب النقود .. فإذا نحن اعتمدنا ٥٩٥ غرام بالنسبة للفضة و٨٥ غرام بالنسبة للذهب كما قرره الأستاذ القرضاوى[1] أو قيمتها النقدية فى عصر الرسول ﷺ وهما بالتتابع ٢٠٠ درهم و٢٠ دينارا فإن هذه القيمة تتأرجح صعودا وتدنيا ولا تعرف استقرارا .

هل يمكننا – للخروج من هذا المأزق – قياس قيمة نصاب النقود على باق الأنصبة العينية الأخرى (٤٠ شاة و٥ إبل و٣٠ بقرة و٥ أوساق) اعتباراً لثبات قيمتها الحقيقية (رغم تذبذب قيمتها النقدية الأسمية ؟) هذا السؤال طرحه الأستاذ القرضاوى واشترط لكى يتم ذلك أن نثبت أولا أن أنصبة الزكاة بالنسبة لكل الأوعية الزكوية كانت متساوية فى عصر الرسول ﷺ .

وقد انبرى فى محاولة لاثبات ذلك حيث ساق نص الكتاب الذى كتبه أبو بكر الصديق ووجهه للبحرين ومما جاء فى هذا الكتاب :

« ومن بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده بنت لبون ، فإنها تقبل منه ، ويعطيه المصدق ٢٠ درهما أو شاتين الخ .. »

واستنتج من هذا الكتاب أن ٤٠ شاة وهى نصاب زكاة الغنم كانت تساوى زمن الرسول ﷺ ٤٠٠ درهما (أى ١٠×٤٠) أى ضعف نصاب الفضة وهو ٢٠٠ درهم فقط .. لماذا الضعف ؟

حاول الأستاذ القرضاوى الإجابة إجابة غير مقنعة حيث اعتبر أن السبب يكمن فى كون النقد السائل الجاهز والقابل للتحويل الفورى إلى مواد وسلع هو أهم من الابل والغنم التى يجب بيعها أولا قبل استلام قيمتها نقدا مع ما قد يكتنف عملية البيع من غبن ... ويستنتج أن نصاب الفضة يساوى **القيمة المتوسطة** لـ ٥ إبل و٤٠ شاة[1] .

نعتبر أن الحديث المشار إليه أعلاه يثبت

---

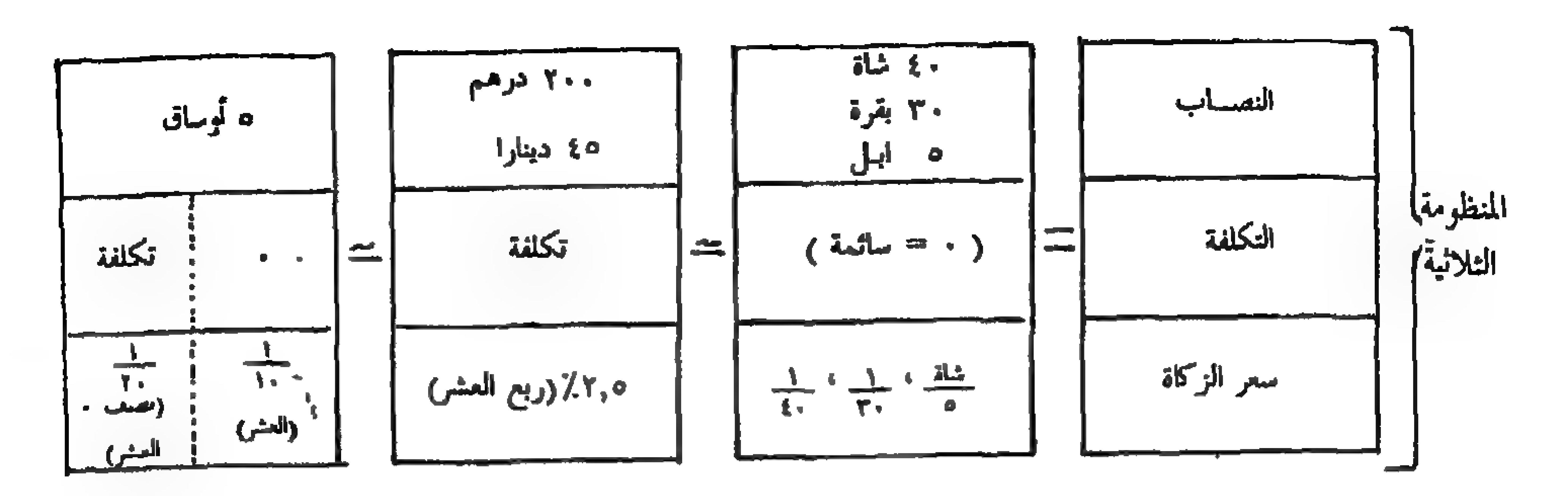
(١) فقه الزكاة . المرجع المشار إليه أعلاه ص ٢٦٤ .

إذا نحن أمعنا النظر فيه تساوى قيمة الأنصبة العينية مع نصاب النقود وأن ٤٠٠ درهم هى قيمة ٥ إبل و٤٠ شاة إذا اعتبرنا عنصر « التكلفة » فى تحديد النصاب .

وهنا نلاحظ أن المشرع لم يسقط « تكلفة الانتاج » من الأنصبة أو من الانتاج (لاستحالة ذلك عمليا زمن رسول الله ﷺ إذ كان من الصعب قياس قيمة التكلفة فى الانتاج الاجمالى) ولكنه أسقطها بطريقة غير مباشرة من خلال تخفيضه لسعر الزكاة (العشر مثلا بالنسبة للحبوب والثمار التى سقيت بدون جهد « بماء المطر » ونصف العشر بالنسبة للتى استجلبت لها المياه) ، وعندما لم يتمكن من ذلك – كما هو الأمر بالنسبة لكتاب أبى بكر الصديق رضى الله عنه المشار إليه أعلاه قام باعتبارها فى النصاب وذلك بمضاعفته (٤٠٠ درهم) لأنه كلما علا سقف النصاب كلما كان ذلك أعفى لصاحبه من الزكاة وكلما تدنى كلما جعله أكثر تعرضا لها . و٤٠ شاة هى النصاب الشرعى بالنسبة للغنم السائمة التى لم تكلف صاحبها شيئا (تكلفة = ٠) و٤٠٠ درهما هى النصاب النقدى الخام المعتبر فيه التكلفة المقابل لـ ٤٠ شاة سائمة على اعتبار أن ٢٠٠ درهما هى نصاب النقود غير المعتبر فيها التكلفة والمعتبرة فى سعر الزكاة (٢,٥٪ إذ أن كل ربح نقدى هو نتيجة عمل صاحبه مضاربة أو استثمارا مباشرا) .

وبتعبير آخر إن النصاب والتكلفة والسعر (سعر الزكاة) يشكلون « منظومة ثلاثية » منسجمة ومتماسكة (النصاب إذا كان بتكلفة تؤخذ تكلفته بعين الاعتبار فى تحديد سعر الزكاة) إذا نحن سحبنا أى عنصر من العناصر المكونة لها اختل المنطق العام للمنظومة . والعنصر المعزول عن المنظومة (هنا النصاب) يفقد معناه ولا يسترجع عقلانيته إلا بموضعته فى منظومته الثلاثية . وإذا أردنا أن نحتفظ له بالمعنى الذى يكتسبه وهو داخل منظومته فى حالة عزله عنها (وهو ما حدث فى كتاب أبى بكر الصديق رضى الله عنه الموماً إليه أعلاه) وجب أن نُهَيْكِلَهُ هَيْكَلَةً جديدة تأخذ بعين الاعتبار ما فقده وهو ضمن منظومته . وهيكلة النصاب الذى نحن بصدده تمت بمضاعفة قيمته أى باعتبار التكلفة ليس على مستوى سعر الزكاة (٢,٥٪) ولكن على مستوى النصاب (بمضاعفته) وبذلك تكون ٤٠٠ درهم هى القيمة النقدية الخام لـ ٤٠ شاة أى أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كان يقارن بين وحدات متجانسة (شاتان سائمتان = ٢٠ درهما « باعتبار التكلفة فيها وليس فى سعر زكاتها ») وليس بين وحدات غير متجانسة أى أنه كان موحداً لمسطرة قياسه . أو بتعبير أكثر وضوحا إذا أردنا إجراء مقارنة بين الأنصبة الزكوية لتحديد مدى تساويها وجب أن نجريها بين « المنظومات الثلاثية » (نصاب ، تكلفة ، سعر) للأوعية الزكوية التى نريد مقارنتها

وليس بين الأنصبة الزكوية معزولة عن منظوماتها التى تنتمى إليها ، وذلك على الشكل التالى :



لكى يكون « المنطق الأفقى » لهذه الثلاثيات مستقيما وجب أن يستقيم أيضا منطقها العمودى أو بتعبير أوضح لماذا سعر ٢,٥٪ (ربع العشر) بالنسبة لزكاة النقود و(نصف العشر) بالنسبة لزكاة الحبوب والثمار على اعتبار أن لهما تكلفة واحدة (تكلفة العمل) ؟ الجواب عن هذا السؤال يكمن فى كون المشرع فى تناوله للزكاة كان ينهج منهجا يمكن أن ننعته بـ « المنهج الاستدراكى » أى أنه كان لا يعتبر الأشياء وقت حدوثها وفى حينها (إسقاط التكلفة من الانتاج حين حصوله مثلا) ولكنه كان (يستدركها) فى عمليات لاحقة (اعتبار التكلفة عند تحديد سعر الزكاة وليس فى النصاب مثلا) ، وكان هذا المنطق تفرضه طبيعة الظروف الاقتصادية والتقنية السائدة آنذاك والتى لم تكن تسمح بحساب التكلفة وإسقاطها فورا من الانتاج لصعوبة تقييمها ، فاستدركها المشرع على مستوى سعر الزكاة بأن خفضه . كذلك الأمر بالنسبة للاختلاف « الظاهرى » الموجود بين سعر زكاة النقود (٢,٥٪ ربع العشر) وسعر زكاة الحبوب والثمار (نصف العشر) على الرغم من أن لهما تكلفة واحدة . ذلك أن هذا الاختلاف « يستدركه » المشرع عند تحديد الوعاء الزكوى[1] فإذا كان وعاء زكاة النقود يتكون بضم الربح إلى الرأسمال عند حلول أوان أداء الزكاة فإن وعاء زكاة الحبوب والثمار (وكل الأنشطة الاستراتيجية عموما) يتكون من الناتج فقط . أى أن الوفاء الزكوى للنقود أوسع والقدرة الاستخلاصية للزكاة أكبر . أى أن ما فقدته زكاة النقود على مستوى السعر

---

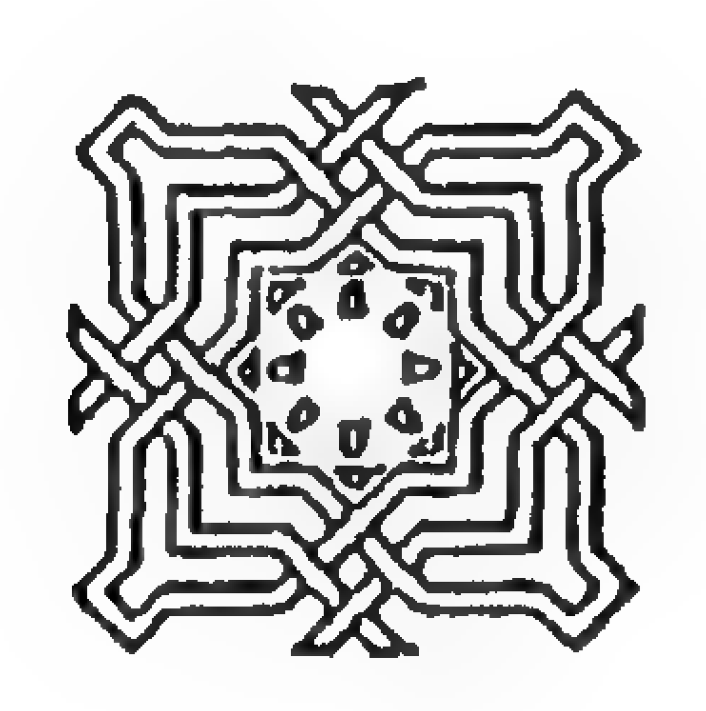
(١) أو على الأصح « يستدرك » اختلاف تركيبة الأوعية الزكوية عند تحديد سعر الزكاة .

(ربع العشر) تستدركه على مستوى الوعاء الذى يكون أوسع على خلاف زكاة الحبوب والثمار التى لا تتوفر لها هذه الامكانية حيث أن الناتج فقط هو الذى يغذى الوعاء الزكوى غير أنها تستدرك ذلك على مستوى السعر (نصف العشر) الذى هو ضعف سعر زكاة النقود .

وهذا التحليل يحملنا على الاستنتاج بأن أسعار الزكاة هى واحدة وليست متعددة إذا اعتبرنا عنصرى التكلفة وتركيبة الوعاء الزكوى .

وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحا فهو ينسحب أيضا علىٰ زكاة الأنعام التى حدد لها المشرع أسعار خاصة بها لأنها تشكل « كتلة غير قابلة للتجزىء » على عكس المواد الأخرى التى حدد لهما سعرا ثابتا[١] .

وتجدر الاشارة ، ختاما إلى أن سعر الزكاة وإن كان نسبيا إلا أنه نسبيته يمكن اعتبارها « نسبية تصاعدية » إن صح هذا التعبير إذ أن إعفاء ما دون النصاب من الزكاة (الدخول المتدنّية) يمكن اعتباره « تصاعدية » غير مباشرة



(١) سعر زكاة الركاز وهو الخمس يفسر بكون الركاز مالاً مجانبا غير ناتج عن عمل سابق ولذلك كان سعر زكاته مرتفعاً .

أبحاث

الجوانب المحاسبية لعلاقة وصور التعاقد بين البنك الإسلامي وأصحاب ودائع الاستثمار

د. كوثر عبد الفتاح محمود الأبجى

أستاذ مساعد بقسم المحاسبة - كلية تجارة بنى سويف - جامعة القاهرة - والمعارة لجامعة الأمارات العربية

الجوانب المحاسبية للتكييف الفقهى لعلاقة البنك الإسلامى بأصحاب ودائع الاستثمار :

اختلف المعاصرون بخصوص طبيعة وضع البنك بالنسبة لأصحاب الودائع إلى رأيين :

(أ) أن البنك يعتبر مضاربا بالنسبة لأصحاب الودائع .

(ب) أن البنك يعتبر وكيلا عن أصحاب الودائع .

ويتم مناقشة كل منهما كالآتى :

أولا : اعتبار البنك مضاربا بالوداع :

ويقتضى ذلك استغلال البنك للأموال المقدمة إليه مقابل حصة شائعة من أرباحها - وقد انقسم هذا الرأى إلى اتجاهين :

الأول :

اتجه أصحاب هذا الرأى إلى ضرورة محافظة البنك على وضعه كوسيط يقوم بتجميع المدخرات وإعادة تقديمها مرة أخرى للمجتمع الاقتصادى فى صورة

مضاربة ويشابه البنك الإسلامى فى ذلك وضع البنوك التقليدية .

إذ على البنك أن يحافظ على دوره كوسيط بين مالكى المال والمحتاجين للعمل فيه حتى يحافظ على حقيقة دوره من ناحية ولكى يحقق السلامة المطلوبة باعتباره يعمل فى أموال قابلة للرد فى المواعيد المعينة من ناحية ثانية ، لذلك فيجب أن يبقى الاستثمار المباشر فى حدود ما يملكه أو يضمنه باعتباره مقترضا من أموال دون ما يسلم إليه بصفته مضاربا مشتركا لغايات الاستثمار[1] .

كما أن قيام البنك بالاستثمار المباشر يؤدى إلى منافسته فى سوق النشاط الاقتصادى لعملائه من المشاركين وبذلك يكون البنك قد وضع نفسه فى موقف حرج ربما يؤدى إلى خسارته خسارة لا يستهان بها نظرا لفقد عملائه الذين سيفاجأون بالبنك الذى يتعاملون معه كوكيل لهم منافسا لهم فى مجال الأنشطة المختلفة[2]

الثانى :

يؤيد أنصار هذا الرأى قيام البنك الإسلامى بالنشاط الاستثمارى المباشر فتعرض الموسوعة توظيف الموارد المتاحة لديه فى القنوات الآتية[3] :

١ - إنشاء مشروعات مباشرة .

٢ - إنشاء مشروعات بالاشتراك مع الغير .

٣ - التمويل بالمشاركة .

٤ - التمويل بالمرابحة .

٥ - الاتجار المباشر .

٦ - بيع السلم .

كما يؤيد كثير من الباحثين التوسع فى ابتكار أنواع جديدة من أساليب توظيف الأموال التى لا تتعارض مع القواعد الشرعية المعروفة وتحقق ربحية للبنك ومنفعة اقتصادية للمجتمع وقد قدمت الدراسة الباكستانية أيضا أنواعا متعددة منها مثل[4] : رسم خدمة التأجير - المزايدة الاستثمارية - البيع المؤجل الثمن - التمويل على أساس المعدل العادى .

تعليق على الاتجاهين السابقين :

يؤيد واقع نشاط البنوك الإسلامية الاتجاه الثانى ، إذ من خلال التجربة العملية للنشاط المصرفى الإسلامى يتبين لنا ما يلى :

١ - عدم إقبال المجتمع التجارى على توظيف الأموال بالمضاربة ويرجع ذلك للأسباب الآتية :

---

(١) د . سامى حمود « تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية » رسالة دكتوراه - حقوق القاهرة سنة ١٩٧٦ .

(٢) وقع أحد البنوك الإسلامية فى ذلك المأزق مما تسبب عنه خسارة كبيرة بفقده كثير من عملائه من رجال الأعمال .

(٣) موسوعة اتحاد البنوك الإسلامية « الاستثمار » الاتحاد الدولى ص ١٩٤ - ١٩٨ .

(٤) تقرير مجلس الفكر الإسلامى بشأن إلغاء الفائدة من اقتصاديات باكستان سنة ١٩٨٢ - المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى .

(أ) أن المضاربة ما تزال أسلوب غير مألوف للمجتمع التجارى الذى ما يزال غير متأكد من جدواه بالنسبة له فى النشاط .

(ب) أن المضاربة تتطلب إشراف البنك على النشاط والاطلاع على دفاتر ومستنداته وهذا ما يدفع بكثير من رجال الأعمال لتفضيل التمويل بالفائدة الثابتة خشية اطلاع الغير على أرباحهم وخاصة وأن ذلك ربما ينكشف لمصلحة الضرائب .

(جـ) أن البنك يتعامل مع المشروعات المضاربة بمنتهى الحذر والتدقيق حتى لا يفقد جزءا من موارده فى عمليات تدليس أو بالخسارة فيمن لا تتوافر فيه الكفاءة لدرجة تدعو كثير من العملاء للتهرب من التعامل معهم وتفضيل تقديم ضمانات عقارية والاقتراض بالفائدة الثابتة .

(د) أن معظم أفراد المجتمع لا يدرك حرمة الاقتراض بالربا وإن كان يدرك حرمة أخذ الفوائد الربوية فقط ولذلك فلا يتحرج الكثيرون من الاقتراض بفائدة بنكية متصورا بأن التحريم يقع فقط على آخذ الربا دون معطيه ولذلك فلم يقبل رجال الأعمال بالقدر المتوقع على التمويل بالمشاركة أو المضاربة بدلا من الربا .

٢ – أن البنك الإسلامى بدأ يتجه نتيجة لما سبق نحو استثمار جزء من الأموال المتاحة لديه فى استثمارات مباشرة كأن يكون مضاربا هو نفسه فى كثير من المشروعات ، كما بدأت بعض البنوك تتجه نحو توظيف أموالها فى أنشطة أخرى مثل : بيع سيارات الأجرة والنقل بالتقسيط – التأجير للمعدات الانتاجية والحاسبات الالكترونية وخلافه .

وقد بدأت فعلا أساليب توظيف الأموال تثبت فاعليتها إلى حد كبير حيث أنها تحقق للبنك ربحية معقولة ، كما أنها تكفل توظيف الأموال حيث أن تعطيلها يعتبر خسارة كبيرة تؤدى قطعا إلى خفض ربحية البنك بالقياس بالبنوك التجارية مما يؤدى إلى انكماش نجاح الفكرة .

٣ – أن البنك الإسلامى امتدادا أيضا لتجربته مع المجتمع التجارى قد وجد أنه من الأفضل أن يطور نشاطه باشتراكه فى إنشاء مشروعات أو توسيع مشروعات قائمة مثلا فى شكل حصص ثابتة طويلة الأجل أو فى شكل أسهم .

٤ – أن البنك الإسلامى استخدم أساليب أخرى مشتقة من فقه المعاملات مثل بيع المرابحة وبيع السلم ، وقد حقق بيع المرابحة نجاحا غير متوقع فى النشاط المصرفى الإسلامى ومثل البنك فى هذا البيع دور البائع .

وبذلك تكون الأنشطة السابقة جميعها قد تجاوزت بكثير نطاق المضاربة بالودائع . ولايقتصر الأمر على التكييف الشرعى لوضع البنك بالنسبة لأصحاب ودائع الاستثمار بل يتعلق الأمر بكيفية توزيع الأرباح وقياس

التكلفة وهى أهم المشكلات المحاسبية الناتجة عن العلاقات الجديدة فى البنك الإسلامى .

المشكلات المحاسبية :

إذا كان استحقاق البنك لحصة المضاربة عن العمل بنسبة شائعة من صافى الربح المحقق عن أول نوع وهو المضاربة جائز وهذا ما اقترضه د . سامى حمود ونادى بأن تقتصر علاقة البنك على المضاربة وأنها ستكون المحور الأساسى لنشاط البنك ، فكيف يمكن تكييف علاقة المضاربة بنشاط المرابحة والتجارة المباشرة بأنواعها ؟ ويقوم البنك الإسلامى بهذين النشاطين مباشرة . وكيف يمكن حينئذ قياس وفصل تكلفة كل نشاط وحساب العائد الناتج منه ثم توزيع الربح المتحقق مع تداخل هذه الأنشطة بتكلفتها مع سائر الأنشطة الأخرى الخاصة بالبنك ؟

هذا مع العلم بأن المعروف طبقا لقواعد محاسبة المضاربة الإسلامية أن التكلفة المباشرة للنشاط تحمل على ايراداته ، أما تكلفة البنك فهى تخصه ، وبذلك فمن الجدل القول بإمكانية قياس تكلفة هذه الأنشطة وفصلها عن سائر عناصر التكلفة الأخرى والتى تعتبر تكلفة ضمنية يجب ألا تحمل على ايراد النشاط الذى يستحق لأصحاب الودائع .

أما بالنسبة للنوع الثالث ويتميز بأنه استثمار طويل الأجل فى حصص أو أسهم فهو لا يتصل بحال مع طبيعة علاقة المضاربة ، ولكن بالرغم من ذلك فالبنك الإسلامى سوف يقتضى من أصحاب الودائع نسبة شائعة كحصة عمل من مجموع الأرباح المحققة والتى تعتبر عوائد هذه الاستثمارات جزءا منها . فهل يجوز استقطاع هذه الحصة مثل المضاربات الفعلية التى ينفذها البنك الإسلامى ؟ وما هو الجهد الذى قام به البنك حتى يقتضى هذه النسبة سنويا إذا كان القرار بالإستثمار فى هذه الحصص قد تم أخذه مرة واحدة عند بدء الاستثمار ؟

ويرى د . سامى حمود أن تختص هذه الاستثمارات بالأموال المملوكة للمساهمين أو المضمونة ، ولكن الواقع حتى الآن اختلاط سائر أموال البنك والودائع واختلاط مجموع الايرادات المحققة أيضا فى وعاء واحد عند قياس الربح وعند توزيعه .

وربما يفيدنا أيضا فى حل هذه المشكلة :

(أ) تخصيص الموارد المتاحة سواء كانت رأس المال أو الودائع ، أو العمل على أساس تخصيص ودائع معينة لمشروعات معينة بذاتها يعلن عنها إذا قبل المودع أن تستثمر أمواله بها كانت أرباحها وتكلفتها من هذه الأموال بحيث يكون من اليسير على البنك فصل هذه الأموال وقياس ناتج أنشطتها الفعلية .

(ب) إيجاد نظام دقيق للمعلومات المحاسبية يعتمد على قياس التكلفة الفعلية ويستخدم الأساليب العلمية فى التنبؤ حتى يمكن تحميل التكلفة الفعلية على الأنشطة المتعلقة بها .

ثانيا : اعتبار البنك وكيلا عن أصحاب الودائع :

رأى البعض الآخر اعتبار البنك الإسلامى وكيلا عن أصحاب الودائع « إذا كان التفويض المعطى للمصرف من عملائه محدودا وقاصرا على أن يقوم رجال الأعمال الآخرين بتمويل مشروعاتهم والعمل فيها مضاربة مقابل نصيب من الربح فإن المصرف فى هذه الحالة يستحق الحصول على الأجر أو العمولة المتفق عليها فيما بينه وبين المودع لأن ما يباشره فى هذه الحالة كوكيل - هو من قبيل الأعمال المصرفية الخدمية وليس من قبيل الأعمال المصرفية الاستثمارية »[1] وتؤيد الموسوعة هذا الرأى فيذكر فيها أن « هذا الرأى الأقرب للعمل المصرفى الاستثمارى الإسلامى والمناسب للأدوار التى يقوم بها المصرف الإسلامى »[2] .

ومع أن هناك فارقا جوهريا بين المعالجة المحاسبية والفقهية لدور البنك كمضارب يستحق جزءا مشاعا من الربح ولا يتحمل الخسارة إلا بقدر رأسماله ودوره كوكيل بأجر أو بعمولة سواء تحقق ربح أو خسارة ، إلا أن الفكرة المطروحة لم تتعدى السطور السابقة .

فإذا تمشينا مع الرأى السابق اتضح لنا ما يلى :

النواحى المحاسبية لاعتبار البنك وكيلا عن أصحاب الودائع :

يقرر الفقهاء بأن الأصل فى الوكالة أنها تبرعية بدون أجر إلا أنه يجوز أخذ أجر عليها استنادا للآية الكريمة فى تحديد مصارف الزكاة ﴿ للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم ... ﴾ (التوبة : ٦٠) .

والعاملين عليها هم السعاة والجباة الذين كان يبعثهم الرسول ﷺ لجباية وتحصيل الزكاة بالتوكيل عنه فى ذلك .

ويرى الفقهاء أن التوكيل إن كان بأجر ترددت الوكالة بين كونها اجارة أو جعالة[3] .

ولذا يتم التعرض للجوانب المحاسبية لاعتبارها وكالة بأجر ثم بجعل :

(أ) إذا كانت الوكالة بأجر :

إذا كانت الوكالة بأجر فهى تخضع فى

---

(١) د . غريب الجمال « المصارف وبيوت التمويل الإسلامية » دار الشروق - جدة - ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٢) موسوعة الاستثمار - مرجع سابق ص ٣١٦ .

(٣) الخرشى « شرح مختصر خليل » طبعة ٢ - المطبعة الأميرية الكبرى ١٣١٧ هـ - ص ٨٦ .

هذه الحالة للشروط العامة الواجب توافرها فى الاجارة ، وما يهمنا منها هو معلومية الأجر مسبقا المستحق للأجير وأنه يثبت فى ذمة الموكل بصرف النظر عن ناتج الأعمال ، فيشترط الفقهاء أن يكون الأجر معلوما جنسا وصفة وقدرا سواء كان فى الذمة مثل عشرة دنانير أو معينا مثل الثوب[١] .

ويترتب على تطبيق هذه العلاقة فى البنك الإسلامى :

١ - ضرورة التعاقد بين أصحاب الودائع والبنك الإسلامى على شرط الوكالة الشرعية بأجر .

٢ - الاتفاق مقدما بين كل من البنك وكل صاحب وديعة استثمار على الأجر المستحق للبنك جنسا وصفة وقدرا .

٣ - يستحق البنك الأجر المعلوم المتفق عليه بغض النظر عن ناتج الأعمال الفعلى أى سواء تحقق ربح أو خسارة .

وتكون المشكلات المحاسبية الناتجة عن هذه العلاقة أعقد من أن يتم وضع حلول ملائمة ومنطقية لها وهى :

١ - صعوبة التعاقد بين البنك وكل مستثمر على حدة بتحديد أجر مناسب للقيام بهذه الوكالة .

٢ - صعوبة إيجاد أساس عادل أو مناسب لطريقة تحديد هذا الأجر على كل وديعة مع اعتبار اختلاف حجم الودائع المملوكة لكل عميل واختلاف الفترات الزمنية التى تقضيها كل وديعة لدى البنك .

٣ - تحمل أصحاب الودائع الخسارة إن حدثت مع تحمل أجر الوكالة المتفق عليه ويؤدى ذلك إلى استحقاق البنك فى ذمة أصحاب الودائع إن تعدت الخسارة حجم الودائع ، وهذا ما لا يقبله العرف المصرفى ، والذى ربما يؤدى إلى اهتزاز نجاح النشاط المصرفى الإسلامى .

٤ - اختصاص أصحاب الودائع بالأرباح كلها بعد دفع أجر الوكالة .

(ب) إذا كانت الوكالة بجعل :

يرى الشافعية أن عقد الجعالة هو « التزام عوض معلوم على عمل معين معلوم أو مجهول بمعين أو معلوم »[٢] كما يؤيدهم المالكية وقد ذهبوا إلى جواز الجعالة على أن العوض لا يستحقه العامل إلا بعد تمام العمل الذى عينه الواعد[٣] .

كذلك يرى الحنابلة ضرورة « جعل شىء من المال معلوم كأجرة بالرؤية أو الوصف »[٤] ولم يعارض من عقد الجعالة سوى الحنفية الذين لم يجيزوها إلا إذا

(١) الفتوحى الشهير بابن النجار « منتهى الارادات فى جمع المقنع وزيادات » مكتبة العروبة سنة ١٩٦١ ، جـ ٢ ، ص ٣١٧ . انظر أيضا : محمد أحمد الدهمى « الوكالة فى الشريعة الإسلامية » المطبعة السلفية سنة ١٣٨٨ هـ ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) شمس الدين الرملى « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » جـ ٥ ، ص ٤٦٢ .

(٣) ابن جزى القرناطى « قوانين الأحكام الشرعية » . ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(٤) منصور إدريس البهوتى « كشاف القناع عن متن القناع » جـ ٤ ، ص ٢٠٣ .

توافرت فيها شروط الاجارة[1] .

وبذلك يكون الجمهور قد اتفق على معلومية الأجر كشرط لصحة الجعالة سواء تم تعيينه قدرا بين الموكل والوكيل أو بمعين بينهما .

وبذلك نرجع للمشكلات المحاسبية المعقدة عند البحث عن أساس مناسب وعملى يمكن للبنك أن يطبقه عند استثماره للودائع ثم كيفية تحميل ايرادات النشاط بهذا الجعل مع اعتبار أن ذلك لابد أن يتم الاتفاق عليه مقدما مع صاحب الوديعة وليس فى نهاية الفترة المالية عند عمل الحسابات الختامية .

وقد رأى معظم الفقهاء فساد الوكالة فى حالة الضرر فى تحديد الأجر ، ولكن أجاز الحنابلة صورة خاصة مثل « بع هذه السيارة بثلاثة آلاف وما زاد فهو لك » . قال الإمـــام أحمد : « هل هذا إلا كالمضاربة ؟ ووجه الشبة بالمضاربة أنها عين تنمى بالعمل عليها وهو البيع فإذا باع الوكيل الثوب بزائد عما عينه له ولو من غير جنس الثمن فهو له وإلا فلا شيء له كما لو لم يربح مال المضاربة »[2]

ولكن منع بقية الفقهاء هذه الصورة لما فيها من الجهالة فى الأجر[3] ، وحتى لو طبقناها بالرغم من هذا المنع فى البنك الإسلامى لوجدنا أنفسنا قد عدنا مرة أخرى للمضاربة التى يتم تحديد عائد العمل فيها بحصة شائعة من الربح .

الجوانب المحاسبية لصور التعاقد على أساس المضاربة الشرعية بين البنك الإسلامى وأصحاب ودائع الاستثمار :

أساس استحقاق البنك الإسلامى لربح المضاربة :

أورد لنا فقه المعاملات حالتين لتفويض المضارب غيره فى العمل فى المال مضاربة هما :

الأولى : المضاربة بغير إذن رب المال :

« إذا دفع عامل القراض المال لعامل آخر قراضا بغير إذن رب المال فإن حصل تلف أو خسر فالضمان من العامل الأول ، وإن حصل ربح فلا شيء للعامل الأول من الربح وإنما الربح للعامل الثانى ورب المال ولا شيء للعامل الأول لأن القراض جُعل لا يستحق إلا بتمام العمل ، والعامل الأول لم يعمل فلا ربح له والزائد لرب المال ، وإن لم يحصل ربحا فلا ربح للعامل الثانى ولا يلزم العامل بشيء تجاهه »[4] .

ويرى الحنابلة أنه « ليس للمضارب

---

(١) ابن عابدين « رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار » جـ ٤ ، ص ٢٠٣ .

(٢) الدردير « الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك » دار المعارف جـ ٢ ، ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

(٣) برهان الدين المرغينانى « الهداية شرح المبتدى » المطبعة الخيرية ط ١ ، جـ ٣ ، ص ٢٤٦ .

(٤) الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ص ٥٢٦ .

دفع المال إلى آخر مضاربة – نص عليه أحمد فى رواية الأثرم »[1] كما يؤكد المالكية بأمثلة على ذلك « إذا اتجر العامل فى المال فخسر أو تلف بعضه قبل عمله فدفعه لآخر بلا إذن من ربه فربح فيه فإن رب المال يرجع على الثانى برأسماله وحصته من الربح ويرجع العامل الثانى على الأول بما خصه من الربح الذى أخذه رب المال فإن كان المال ٨٠ وعمل فيه مثل فخسر ٤٠ ثم دفعه لشخص على نصف الربح واتجر فيه فصار مائة فإن رب المال يأخذ منه ٨٠ رأسماله وعشرة ربحه ويأخذ العامل عشرة ويرجع على الأول بعشرين ولا رجوع لرب المال عليه لأن خسره قد جبر »[2] .

ونستنتج مما سبق أن معظم المذاهب قد اتفقت على أن تسليم المضارب المال لمضارب آخر بدون موافقة رب المال يؤدى إلى اختصاص رب المال والعامل الثانى بالربح دون العامل الأول بالإضافة إلى ضمانه للمال لو تلف أو نقص بالخسارة .

الثانية : إذا أذن رب المال :

وهذه الحالة هى التى يمكن على أساسها قياس وضع البنك الإسلامى تجاه أصحاب الودائع ، وقد وردت حالة التعاقد فى فقه المضاربة على أساس إذن رب المال للمضارب بأن يتصرف فى المال بما يراه فى مصلحة المضارب أو أن تكون المضاربة مطلقة ، أو أن يأذن رب المال صراحة فى تفويض المضارب لغيره فى الاستثمار .

وقد اجتمع الفقهاء على إمكانية تفويض المضارب لمضارب آخر إن أذن له رب المال فى ذلك ولكنهم لم يجيزوا له أحقية فى استحقاق الربح حينئذ عند الحنفية كما يلى :

يقول ابن قدامة فيمن دفع المال لمضارب غيره : « إن أذن له (للعامل) رب المال وإلا فلا ، ولرب المال مطالبة من شاء منهما برد المال إن كان كافيا ، وإن ربح فهو لصاحبه ولا شيء للمضارب الأول لأنه لم يوجد منه مال ولا عمل ، وللعامل الثانى أجره لأنه عمل فى مال غيره بعوض فكان له أجر كالمضاربة الفاسدة »[3] .

وقال آخرون : « إن قارض العامل غيره بإذن المالك صح وصار وكيلا فى مقارضة (العامل) الثانى ولا يجوز أن يشترط العامل الأول شيئا من الربح لنفسه فإن فعل فسد القراض الثانى ولعامله أجر المثل على المالك ، وإن قارض العامل غيره بغير إذن المالك فهو فاسد »[4] كما يؤكد ذلك أيضا الفقه الشافعى[5] .

أما الفقه الحنفى فهو الذى انفرد

(١) ابن قدامة « المغنى » جـ ٥ ، ص ١٥٩ – ١٦٠ .
(٢) الخرشى مرجع سابق ص ٢١٤ .
(٣) ابن قدامة مرجع سابق ص ١٦٠ .
(٤) الحسينى « الروضة الندية شرح الدرر البهية » دار الطباعة المنيرية جـ ٥ ، ص ١٧٢ .
(٥) الرملى « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » المطبعة البهية جـ ٤ ، ص ١٦٧ .

باستحقاق العامل الأول للربح إن أذن رب المال فى تفويض العامل لعامل آخر سواه وقد أورد لنا الكاسانى حالتين يوضح فيهما كيفية توزيع الأرباح سيتم تناولهما بعد قليل .

ويعلل د . سامى حمود[1] تبرير الفقه الحنفى لربح المضارب الأول فى أنه قد استحق الربح بالضمان فقد ورد فى الكاسانى أنه قال فى الاستدلال على استحقاق الربح بالضمان : « إن صانعا تقبل عملا بأجر ثم لم يعمل بنفسه ولكنه قبله لغيره بأقل من ذلك طاب له الفضل ولا سبب لاستحقاقه الفضل إلا بالضمان »[2] .

ولكن حالة الضمان المذكورة لا تنطبق على البنك الإسلامى لعدة أسباب :

١ – أن الضمان قد ورد عن الأجير المشترك فى الاجارة فقط ولم يرد فى الفقه ما يوجب الضمان فى المشاركات والمضاربة من أنواع المشاركات وليست من الاجارات ولذلك فالقياس غير صحيح .

٢ – أن ذلك يستوجب بالضرورة ضمان البنك الإسلامى للودائع التى يستثمرها حتى يحق له أن يحصل على نسبة من أرباحها – وهذا ما لم يلق قبولا من ناحيتين :

(أ) الأولى فقهية عن جمهور الباحثين فى هذا الموضوع وأهم الآراء التى وردت فى هذا الموضوع هو رأى للدكتور غريب الجمال وكذلك الموسوعة ، فيرى د . الجمال أنه إذا اعتبر البنك الإسلامى ضامنا فإن وضع الأموال المودعة لديه للاستثمار يقترب كثيرا من وضعها فيما إذا تم ايداعها فى المصارف الربوية من حيث اعتبارها فى حقيقة الأمر قروضا وليست ودائع[3] .

وقد أضافت الموسوعة لهذا السبب أسبابا أخرى تتعلق بنقاط كثيرة[4] .

(ب) الثانية مصرفية وتتعلق بالنشاط الفعلى للبنوك الإسلامية إذ توضح الدراسات التطبيقية لشروط التعاقد بين معظم البنوك الإسلامية القائمة بالفعل وبين أصحاب ودائع الاستثمارات هذه الودائع ليست مضمونة على البنك الإسلامى وأن جمهور المودعين لم يشترطوا ولم يتطلبوا مثل هذا الضمان حتى يودعوا أموالهم فى البنك الإسلامى .

وبذلك يكون تبرير الربح المستحق للبنك على أساس الضمان غير صحيح

---

(١) د . سامى حمود مرجع سابق ص ٤٤٦ – ٤٤٧ .

(٢) الكاسانى « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » جـ ٧ ، ص ٣٥٤٥ .

(٣) د . الجمال مرجع سابق ص ٢٠٢ .

(٤) الموسوعة مرجع سابق ص ٣١٧ – ٣١٨ .

ويجب البحث عن أساس آخر .

وقد رجع الباحثون فى موضع آخر من الموسوعة رأى الأحناف فى استحقاق الربح والمعروف أنهم قد ذكروا أن استحقاق الربح إما بالمال أو بالعمل أو بالضمان والدليل على ذلك استحقاق الصانع الذى لم يعمل بنفسه للفضل - وهو ما سبق ذكره - وبذلك تذكر الموسوعة « الأخذ برأى الحنفية ، وهو ما نراه صالحا وملتئما مع سير العمل الاستثمارى الجماعى ... »(١) .

وبذلك تكون الموسوعة قد عادت مرة أخرى لرأى د . سامى حمود الذى يبرر به ربح البنك أو المضارب الأول على أساس الضمان وهو ما سبق أن تناولناه بالدراسة .

ولكن الواقع أن الكاسانى عندما عرض استحقاق المضارب الأول لجزء من الربح المتحقق لم يعلله بالضمان ، وهذا ما استشكل على الدكتور سامى حمود ، وحتى يمكن أن نستوعب حقيقة وجهة نظره فيجب أن نقوم بدراسة وجهة نظره وتحليله القيم الذى فرق به بين حالتين :

الحالة الأولى : إذا تضمن التعاقد توزيع الربح المحقق من المضاربة بين العامل الأول ورب المال على أساس أن لرب المال حصة من الربح الذى حققته المضاربة ويقول الكاسانى فى ذلك : « إذا عمل المضارب وربح فإن كان رب المال قد قال للمضارب الأول ان ما رزق الله تعالى من الربح فهو بيننا نصفان .. ثم دفع المضارب الأول المال إلى غيره مضاربة بالثلث فربح الثانى فثلث جميع الربح للثانى ، لأن شرط الأول للثانى قد صح لأنه يملك نصف الربح فكان ثلث جميع الربح بعض ما يستحقه الأول فجاز شرطه للثانى فكان ثلث جميع الربح للثانى ونصفه لرب المال »(٢) .

لأن الأول لا يملك من نصيب رب المال شيئا فانصرف - إلى نصيبه لا إلى نصيب رب المال فبقى نصيب رب المال على حاله وهو النصف وسدس الربح للمضارب الأول لأنه لم يجعله للثانى فبقى بالعقد الأول .

ويطيب له ذلك لأن عمل المضارب الثانى وقع له فكأنه عمل بنفسه كمن استأجر إنسانا على خياطة ثوب بدرهم فأستأجر أجيرا خاطه بنصف درهم وطاب له الفضل .

أما لو دفع إلى الثانى مضاربة بالنصف فجعل الربح للثانى ونصفه لرب المال ولا شىء للمضارب الأول .. ولو دفعه إليه مضاربة بالثلثين فنصف الربح لرب المال

---

(١) الموسوعة مرجع سابق ص ٣١١ - ٣١٢ .
(٢) الكاسانى مرجع سابق ص ٣٦٢٨ .

ونصفه للمضارب الثانى ويرجع الثانى على الأول بمثل سدس الربح الذى شرطه له لأن شرط الزيادة لا ينفذ فى حق رب المال وهكذا .

وتكون الصياغة الرياضية لتوزيع الربح بين البنك (المضارب الأول) وبين المشروعات (المضارب الثانى) وبين أصحاب الودائع (رب المال) كالآتى :

إذا افترضنا أن ح هى صافى الربح ول ١ هى أرباح المودعين ، Δ ل ١ حصة المودعين من الربح ، ل ٢ أرباح البنك ، Δ ل ٢ حصة البنك فى علاقته بالمودعين ، Δ ل ٣ حصة البنك من الربح مع المشروعات ، ل ٤ أرباح المشروعات المضاربة و Δ ل ٤ حصة المشروعات المضاربة فتكون العلاقة كالآتى :

ل ١ = ح (١ - Δ ل ٢)

ل ٤ = ح (١ - Δ ل ٣)

ل ٢ = ح - (ل ١ + ل ٤)

مثال

إذا كان الربح الفعلى لاحدى المشروعات المضاربة ٤٠٠ ٠٠٠ جنيه وكانت حصة مضاربة البنك مع المودعين ٣٠٪ وحصته مع المشروعـــات المضاربة ٥٠٪

∴ يتم توزيع الربح بين الثلاث كالآتى :

أرباح المودعين ل ١ = ح (١- Δل ٢)

= ٤٠٠ ٠٠٠ (١-٣,)= ٢٨٠ ٠٠٠

أرباح المشروعات المضاربة ل ٤= ح (١- Δ ل ٣)

= ٤٠٠ ٠٠٠ (١-٥,)= ٢٠٠ ٠٠٠

أرباح البنك ل ٢= ح -(ل ١ + ل ٤)

=٤٠٠٠٠٠-(٢٨٠٠٠٠+٢٠٠٠٠٠)

= ٨٠ ٠٠٠

أى أن البنك يخسر ٨٠ ٠٠٠ جنيه فى هذه المضاربة .

الحالة الثانية :

إذا تضمن التعاقد توزيع الربح المحقق من المضاربة بين العامل ورب المال على أساس أن لرب المال حصة مما تحقق للمضارب فقط من ربح ... يقول الكاسانى :

« أما إذا شرط رب المال لنفسه نصف ما رزق الله تعالى للمضارب أو نصف ربح ما للمضارب فإذا دفع إلى الثانى مضاربة بالثلث كان الذى رزق الله تعالى للمضارب أو نصف ربح ما للمضارب فإذا دفع إلى الثانى مضاربة بالثلث كان الذى رزق الله عز وجل المضارب الأول الثلثين ، فكان الثلث للثانى والثلثان بين رب المال وبين المضارب الأول نصفين لكل واحد منهما الثلث ، وإذا دفع مضاربة بالنصف كان ما رزق الله تعالى للمضارب الأول النصف فكان النصف للثانى والنصف بينهما نصفين وإذا دفعه مضاربة بالثلثين كان الذى رزق الله تعالى

الثلث والثلثان للثانى والثالث بينهما لكل واحد منهما السدس وهكذا »[1] .

أى أن الربح يجب أن يوزع فى هذه الطريقة على مرحلتين كالآتى :

المرحلة الأولى : ويتم فيها توزيع الربح بين البنك والمشروعات المضاربة كالآتى :

أرباح البنك فى المرحلة الأولى ل ٣ = ح (١ - Δ ل ٤)

أرباح المشروعات المضاربة ل ٤ = ح (١ - Δ ل ٣)

المرحلة الثانية : ويتم فيها توزيع الربح بين البنك وأصحاب الودائع كالآتى :

أرباح المودعين ل١=ل ٣- (١ - Δل ٢)

أرباح البنك النهائية ل ٢ = ل ٣ - ل ١

وبتطبيق المعادلات السابقة على بيانات المثال السابق يتضح ما يلى

المرحلة الأولى :

أرباح البنك ل ٣=٤٠٠٠٠٠ (١ - ٠,٥) = ٢٠٠ ٠٠٠

أرباح المشروعات المضاربة ل ٤ = ٤٠٠٠٠٠ (١ - ٠,٥) = ٠٠٠ ٢٠٠

المرحلة الثانية :

أرباح المودعين ل ١ = ٢٠٠٠٠٠(١-٠,٣) = ٠٠٠ ١٤٠

أرباح البنك النهائية ل ٢ = ٠٠٠ ٢٠٠ - ٠٠٠ ١٤٠=٦٠٠٠٠

ويتضح مما سبق مدى الاختلاف فى نتائج التوزيع طبقا للطريقتين وأهم ما نتوصل إليه ما يلى :

١ - ثبات نصيب المشروعات المضاربة طبقا للطريقتين .

٢ - زيادة نصيب أصحاب الودائع فى الطريقة الأولى عنها فى الثانية .

٣ - نقص نصيب البنك فى الطريقة الأولى عنها فى الثانية لدرجة حدوث خسائر .

كما نستنتج من استعراض فقه الكاسانى نتيجة أساسية وهى أن استحقاق المضارب الأول للربح أساسه التعاقد فهو ليس حق مطلق كما تصور البعض على أساس الضمان بل هو يستحق بالعقد بينه وبين رب المال من ناحية وبينه وبين المضارب الثانى من ناحية أخرى

فإذا تبينا وجهة نظر الحنفية بهذا الصدد لوجب علينا استبعاد الحالة الأولى من النشاط المصرفى الإسلامى حيث من الصعوبة اشراك أصحاب الودائع فى الأرباح الفعلية المحققة بين البنك والمشروعات المضاربة ، كما أن ذلك سيؤدى إلى مشكلات محاسبية جديدة أكثر تعقيدا .

---

(١) الكاسانى مرجع سابق ص ٣٦٢٩ .

أما الحالة الثانية فهى أكثر ملائمة لواقع النشاط المصرفى الإسلامى وعلى هذا يمكن مراعاة الجوانب الآتية :

١ - يجب أن يشمل التعاقد بين البنك وأصحاب الودائع مطلق التصرف فى استثمار الودائع وتوظيفها حتى يمكن للبنك أن يدفعها مضاربة لسواه من المشروعات الأخرى .

٢ - يستحق البنك فى هذه الحالة الفرق فى الربح المحقق بين نصيب أصحاب الودائع الاستثمارية - كرب مال - ونصيب المشروعات المشاركة - كمضارب .

٣ - تستحق المشروعات المضاربة حصة من الربح الفعلى المتفق عليه مع البنك وهذه الحصة الشائعة تنسب للصافى الفعلى وتعتبر من منظور البنك وأصحاب الودائع تكلفة على أرباح المضاربة يجب أن تخصم أولا قبل قياس الربح .

٤ - تقاس حصة البنك من الأرباح على مرحلتين :

(أ) تحديد حصة الربح بين البنك والمشروعات المضاربة وتكون حصة البنك فى هذه الحالة منسوبة لصافى الربح المحقق .

(ب) تحديد حصة الربح بين البنك وأصحاب الودائع الاستثمارية وتكون حصة البنك فى هذه الحالة منسوبة للربح المحقق مطروحا منه حصة مشروعات المضاربة (المضارب الثانى) .

٥ - يقاس نصيب أصحاب الودائع بحصة شائعة من الربح بعد استقطاع نصيب مشروعات المضاربة .

فإذا انتقلنا إلى واقع النشاط الفعلى فى البنوك الإسلامية لوجدنا أنها غالبا ما تطبق الطريقة الثانية ، على الرغم من أن شروط التعاقد بين البنك وأصحاب الودائع تكون إحدى احتمالين :

(أ) إما أنها لا توضح شيئا محددا بذاته على الاطلاق .

(ب) وإما أنها توضح أن توزيع الربح سيكون على أساس ما يرزق الله به تعالى بالنصف أو الثلث ... الخ .

وكلا الاحتمالين يستوجبان اتباع الطريقة الأولى وكان ينبغى تحديد طريقة التوزيع فى التعاقد نظرا للفرق الكبير فى استحقاق كل من البنك وأصحاب الودائع عند تطبيق كل طريقة .



أبحاث

النقد الأدبى بين «الاستيطاقيا» و«الالتزام»

محمد إقبال عروى

أستاذ الأدب العربى – المغرب

تزداد أهمية النقد الأدبى ، وتتعدد إشكالياته مع التطور السريع الذى أصبحت تشهده المناهج الأدبية سواء فى انطلاقها من الغرب أو فى تمثلها وتوظيفها داخل حقل النقد الأدبى العربى على يد المثقفين الذين يسكنهم هاجس الحداثة وتقريب الشقة بين الأدب والعلم من حيث المنهج والتحليل ..

ولا يمكن لتلك الاشكاليات أن تنتهى مع تطبيق هذا المنهج أو ذاك ، فالظاهرة الإنسانية تظل نسبية الانقياد و« القولبة » ، ومن ثم ، فقد كان توظيف المنهج – أى منهج – مدعاة إلى خلق إشكاليات جديدة ، واسئلة ملحة ، يكون الجواب عنها أصولا لمنهج جديد .. وهكذا إلى ما لا نهاية ...

ومن بين الاشكاليات الملحة التى تطرح – بحدة – قضية الجمالية « الاستيطاقيا » و« الالتزام » وعلاقة النقد الأدبى بهما .. فمنذ معادلة « هوراس » القائمة على المتعة من جهة ، والإفادة من جهة ثانية ، وذلك فى قوله : « الشعر ممتع ومفيد » إلى القرن العشرين مع مختلف المناهج الواقعية والبنيوية والأسلوبية ، تظل تلك القضية محتفظة بأصالتها وصلاحيتها للطرح والمناقشة من جديد ، ومن خلال منظور غاب عن الساحة النقدية منذ زمن بعيد ..

ومما لا شك فيه أن المسألة بهذا التداخل الحاصل بين النقد وعنصرى الالتزام والجمالية من جهة ، وبينهم وبين الرؤية

الإسلامية من جهة ثانية ، فيها غير قليل من الدقة تستدعى ضبط كل مصطلح على حده ، حتى تكون الدراسة فى مأمن من كل تأويل أو فهم مغلوط ..

فالنقد الأدبى ، الذى نسعى إلى ايجاد العلائق الرابطة بينه وبين كل من الجمالية والالتزام ، هو مجموع الأدوات والمناهج والرؤى التى ينهجها الناقد أثناء تعامله مع النص الأدبى ، وهو يشتمل على عنصرين متوازيين : نظرى وتطبيقى

وغنى عن البيان أن النقد النظرى يكون سابقا للنص ، بخلاف النقد التطبيقى اللاحق به ، ولكن الذى يجب الانتباه إليه هنا — هو أن كلا العنصرين يتداخلان بشكل جدلى دقيق ، ويمكن — بحثا عن فهم واضح ، أن تستعير صورة منه صور الفلاحة .. فالفلاح يشق بالفأس طريقا يكون مجرى للماء الذى يَصُبُّ فيه ثم ينتقل ثانية ، إلى الوراء ليوسع المجرى ، ويعيدَ الماء الخارج عن إطاره ، ويزيل ما يعيق سيره ، ويعمق المجرى ، ثم يقفز إلى الأمام مرة أخرى ليعوّد رابعة إلى الوراء .. وهكذا فى صورة تعاقبية مستمرّة ... وهذه هى حال الناقد بين الجانب النظرى والتطبيقى ، وما تدفق الماء إلا صورةٌ لتدفق النص الأدبى فى أرضية الواقع الاجتماعى ، ويظل « الفأس » رمزاً للمنهج النقدى والأدوات التى يستعملها الناقد فى مقارنته للنتاج الأدبى ؛ وهنا تقفز « الثنائية » المبسوطة فى العنوان أعلاه ، حيث الجمالية من جهة والالتزام من جهة ثانية ..

وأما « الاستيطاقيا » فهى منهج عام ، ورؤية إبداعية ونقدية تختزل لديها وظيفة الابداع وتتقلص فى دائرة الفنية والجمالية المرتبطة بشكل النص ولغته وقوانينه الداخلية ...

وفى إطارها تتحرك جميع المناحى النقدية ، من شكلانية وبنموية وأسلوبية .. سواء فى العالم الغربى أو العربى ..

فوظيفة الأدب — عندها — تعتبر جمالية خالصة « لا تخدم غرضا تعليميا أو أخلاقيا ، أو اجتماعيا ، وإنما الغاية منها الادهاش وتجربة بكارة الرؤية ، وظيفة النص ، تصعيد الاحساس والانفعال والادراك وهذا يفترض كسر قيود الرتابة بصدم القارىء أو إذهاله أو تغريبه .. وهذا بدوره أدى إلى دراسة مكثفة للأدوات والستراتيجيات الأدبية والسردية والشعرية التى تجعل القارىء يتقبل النص كتجربة صاعقة ، وعند الشكليين تطغى التقنية والوسائل الأدبية على موضوع النص . لأن الغرض الأساسى هو إثارة الادراك الحسى بالكلمة ، وليس الاشارة إلى أى شيء آخر »[1] فتغييب — بذلك — كل الاهتمامات النفسية والاجتماعية والأخلاقية، ويتم التعامل الفريد مع شكلانية النص لأنّ « فى قدرة المناهج الأسلوبية وحدها أن تعرف الخصائص النوعية للعمل الأدبى »[2] وفى العالم العربى يسعى « أدونيس » إلى ترجمة هذا الاتجاه فى أعماله الشعرية والنقدية ، فيصف رؤيته فى ذلك

قائلا : « الشعر يكتسب قيمته الأخيرة من داخله ، من غنى التجربة والتعبير . وليس من الخارج ، مما يعكسه أو يعبر عنه » فلا يمكن تقييم الشعر بمقياس اعتباره وثيقة اجتماعية أو تاريخية ، أو باعتباره تناول موضوعات معينة دون أخرى »[٣] .

وهو فى هذا يقيم فرقا جذريا بين الشعر والنثر الفكرى ، ويعتبر الأفكار التى قد يحسب لها حسابها فى النثر ، عديمة الجدوى فى العملية الشعرية وبالتالى ، فلا أهمية لها فى تقويم فنية الشعر .

والمتتبع للدراسات التطبيقية لمختلف هذه المناهج - سواء أكانت شكلانية أو بنيوية أو أسلوبية - وذلك حول الشعر والقصة والرواية - مثلا - يستطيع أن يؤطر جلها فى منظومة تشتمل على العناصر التالية :

١ - المقاربة النقدية لأى عمل - كيفما كان جنسه - يُحْرَصُ فيها ، حتى تكون علمية وصّائبة - أن تقتصر على داخل النص والتعامل مع العناصر الداخلية المشكلة له .

٢ - معطيات النص وأبعاده وخلفياته ، توجد داخله ، وليس فى المحيط الخارجى الاجتماعى .

٣ - قد تكون وظيفة الأدب اجتماعية - بالإضافة إلى جماليته - لكن وظيفة الناقد تقتصر على الكشف عن جماليته وخصوصياته الباطنية .

٤ - اللغة وسيلة لاكتشاف ما سبق ذكره ، لذا فهى الجديرة بأن تستقطب كل اهتمام النقد الأدبى ..

وقد تنضاف إلى هذه العناصر مجموعة أخرى لكنها تهدف إلى غاية واحدة وهى : « النص ولا شىء غير النص » .

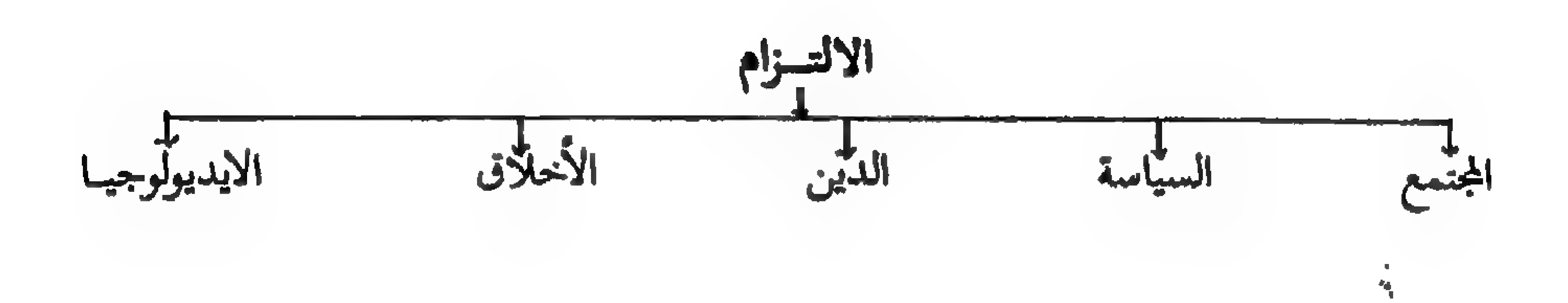
ولئن كان بإمكان الدارس أن يلمح بعض التلوينات هنا وهناك ، مما له علاقة بالمضمون أو الوظيفة الاجتماعية ، كما يمكن أن يلاحظ فى قولة « رولان بارث » : « البعض يُريد نصًّا بلا ظل ، مقطوعاً عن الايديولوجية المهيمنة . كأنهم يريدون نصًّا بِلَا خصوبة ، بِلَا إنتاجية ، نصًّا عقيما . إن النّص فى حاجة إلى ظله ، وظلُّه : هو قليل من الايديولوجيا »[٤] فإنها لا تعدو أن تكون تلوينّات باهتة ليس بمقدورها أن تدانى الوظيفة الأساسية فضلا عن أن تضارعها أو تتجاوزها ..

بل أكثر من ذلك ، لقد أصبح هذا النوع من المقاربة النقدية سمة للحداثة أو هو الحداثة نفسها ، تتحدد وفقه ، وتكتسب قيمتها داخله ، وهذا ما يلمس فى قول أدونيس : « يمكن اختصار معنى الحداثة بأنه التوكيد المطلق على أولية التعبير ، أعنى أنّ طريقة القول أو كيفية القول أكثر أهمية من الشىء المقول ، وأن شعرية القصيدة أو فنيتها فى بنيتها لا فى وظيفتها »[٥] .

أما الالتزام فهو البعد الثانى المرتبط بما يَقُوله النص الأدبى ، والمتعلق بمضمون الابداع ومقصديته ، هو المنهج الذى لا

يكتفى بطرح السؤال حول : كيف يقول المبدع ؟ وإنما يتجاوزه إلى السؤال المتعلق بـ « ماذية » القول (ماذا قال ؟) ، ما هي الآثار التى يريد تحقيقها ؟؟ ما هو دوره فى الواقع الاجتماعى والأدبى والسياسى ؟؟

ولا جدال فى أن هذا الالتزام لم ينحصر داخل دائرة مغلقة ، بل انفتح – عبر تاريخه الطويل – على عناصر متعددة ، استقطبها ولوّن معطياتها ، حتى يمكن تشجير ذلك على الشكل التالى :



ولقد اهتم بهذا الالتزام كثير من التيارات المعاصرة ، كما نجد عند الواقعية الاشتراكية ، والنقد الأخلاق الانجليزى والنقد الأدبى الإسلامى ...

والملاحظ أن مصطلح الالتزام وظف توظيفا متباينا بين تلك التيارات ، ولا شك أنه يبرز بشكل واضح مع سارتر فى كتابه « ما الأدب » ، وفى هذا الصدد تجدر الاشارة إلى أن « سارتر » مارس نوعا من التضييق على ذلك الالتزام ، إذ حصره فى النثر واستثنى منه الشعر تمشيا – فى نظره – مع ما يمتاز به هذا الأخير من خصوصيات تتعلق بالتخييل والصور وغيرها من العناصر الشعرية الهامة ، لكنه تراجَعَ فى الأخير ، واعترف بضرورة الالتزام فى الشعر كذلك ، إلاّ أنه تراجع يكشف عن التأرجح الحاصل فى ذهن « سارتر » ومواقفه ، وهذا التأرجح له دلالته الحضارية ، سيما إذا نظرنا إليه فى ضوء أن هذا الفيلسوف يشكل محطة من محطات الفكر الغربى من جهة ، ومن جهة ثانية فى ضوء الفلسفة التى كانت مناط الالتزام لديه . تلك الفلسفة التى لم تسعف الإنسان الغربى فى اكتناه بدائل ايجابية . بل على العكس من ذلك ، فقد ساهمت فى تعميق خط التسيب واللاّ جدوى .

احتواء التراث النقدى : سلطة التأويل :

لقد ظل النص الأدبى موزعا بين هذين القطبين ، يحرص كل اتجاه على امتلاك ناحية المشروعية والظهور بمظهر العلمية والكفاءة والشمولية ، وفى سبيل ذلك ، فقد التفت كل منحى نقدى جهة التراث النقدى ، ونقب كل منهما على مواقف يمكن توظيفها لصالح التيار « الاستيطاقى » أو التيار الالتزامى ... وكما حصل للتراث

على المستوى الفكرى والسياسى ، الذى أصبح رهين التأويلات والتخريجات « الحربائية » التى تستعير كل الألوان دون أن تمتلك لوناً أصيلا ، فكذلك الأمر بالنسبة للتراث النقدى ، حيث أصيب بشَلَلِ « الأحادية » ، وفصلت كثير من المقولات عن سياقهَا الطبيعى وتمَّ التصرف فيها كَيْمَا تأتى ملائمة لسرير « بروكرستيس » فى آخر المطاف .. كيْما تأتى منسجمة مع خلفيات هذا المنحى أو ذاك ...

فعندما يقول الصولى عن أبى تمام : « وقد ادّعى عليه قوم الكفر ، بل حقّقوه ، وجعلوا ذلك سببا للطعن على شعره ، وتقبيح حسنه ، وما ظننت أن كفرا ينقص من شعر ، ولا أن إيمانا يزيد فيه »(٦) .

وعندما ينتهى القاضى الجرجانى إلى أنه : « لو كانت الديانة عاراً على الشعر ، وكان سوء الاعتقاد سببا لِتأخُرْ الشاعر لَوَجَبَ أن يُنحَى اسم أبى نواس وغيره من الدواوين » .. « والدين بمعزل عن الشعر »(٧) .

وعندما يرى ابن جنّى فى دفاعه عن المتنبى بأن « الاعتقادات فى الديـن لا تقدح فى جودة الشعر من حيث هو شعر »(٨) .

وعندما يتوقف قدامة بن‌جعفر عند بيتين فَاحِشَين لامرىء القيس يقول :

« انى رأيت من يعيب امرىء القيس فى ذلك .. ويذكر أن هذا معنى فاحش ، وليس فحاشة المعنى فى نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه ، كما لا يعيب جودةَ النجارة فى الخشب مثلا رداءته فى ذاته »(٩) .

عندما يتوقف أصحاب المنهج الفنى الاستيطاقى بين يدى هذه الأقوال . فإنَّهم يستشعرونها لصالحهم ويؤكدون — من خلالها — بأن التراث النقدى لم يعترف بمبدأ الالتزام ، ولم يوليه أدنى قيمة أثناء العملية الابداعية واقتصر — فقط — على الجانب التصويرى البلاغى والشكلى من النص الأدبى .. ولذا يتوجب على النقد الأدبى الحديث أن يشق طريقه فى نفس الاتجاه ...

وعندما يميل ابن قتيبة جهة المغزى الأخلاقى فى الشعر ، ويؤكد مهلهل بن يموت بن المزرع كفريات أبى نواس ويطعن فيها انطلاقا من شرائط الإسلام ، وعندما يقول الثعالبى :

« للإسلام حقه من الاجلال الذى لا يسوغ الاخلال به قولا وفعلا ونظما ونثرا . ومن استهان بأمره ، فقد باء بغضب من الله تعالى وتعرض لمقته فى وقته »(١٠) .

وعندما يقف ابن حزم من الأشعار موقفه الذى يكاد يصل حد التطرف جهة الإلغاء ، حفاظا على القيم الأخلاقية .. وعندما يطبق ابن بسَّام المقياس الأخلاقى فى جودة الشعر ... فإن هذه الحصيلة تشكل سنداً لأصحاب الاتجاه الالتزامى ،

ويقرّون – من خلالها – بأن الالتزام يشكل العنصر الغالب فى تراثنا النقدى ..:

هكذا يتبين – إذن – كيف أُوِّل التراث النقدى تأويلا منسجما مع الرؤية التى ينطلق منها « المؤوِّل » فيصير التراث « حرباء » تتشكل وفق اللون الذى تخضع له .. وهو تأويل غير برىء فى كلا الحالتين لأنَّ منطِق « الأحادية » لا يصل إلى ادراك أبعاد القضايا والظواهر المدروسة .. ولم نسمع – قط – بأن القرش يمتلك وجها واحداً ليس إلاَّ ...

استمرار الأحادية : الطريق المسدود :

مع الواقعية ، بوجْهٍ خاص ، تم الالتفات جهة الالتزام ، وَحُدِّدَ للأدَب وظيفته الأساسية وهى – كما يقول محمد مندور : « أن يتناول الأدب مشاكل المجتمع ومظاهر البؤس والفاقة التى ترزح تحتها طبقات الشعب العاملة بسواعدها وبعقولها ، وذلك لايقاظ وعى الجماهير ودفعها إلى حلّ تلك المشاكل »(١١) وهذا استنتاج واضح من قولة بليخانوف التى يؤكد فيها بأن : « الفن للفن يجعل من الشعر والأدب عامة فنّا محايدا . مستهترا بما يدور من معانى الصراع فى سبيل إقرار الحرية ، ولكن الشعر الحق هو الذى يرتبط بالكفاح لتحرير الشعوب . فليس الشعر مقصوراً على حدود اللذة الجمالية . ولكنه يجب أن يخدم قضايا الإنسان كما يفهم من الخدمة – أنبل ما تكون وأشمل ما توجد »(١٢) ولقد وصل هذا الخط ذروته مع الواقعية الاشتراكية ، غير أنها كانت جد متطرفة جهة الالتزام بقيم الحزب وأحداثه السّياسية ، مما أدّى إلى القضاء الرسمى على المدرسة الشكلانيـــة Formalisme فى اللغة والأدب . المهتمـة بجمالية النص وشكلانيته وقوانينه الداخلية بالأساس . بل لقد بدأت وكما يقول « صلاح فضل » : سلسلة من محاكم التفتيش الأدبية التى أخذت تستقصى ملامح البورجوازية لدى الكتَّاب (تجدر الاشارة إلى أن الاهتمام بشكلانية النص كان يعد من سمات البورجوازية) . وأصبح الأدب فى مفترق طريقين : إما أن يخدم الحزب خدمة واضحة مباشرة ، وإما أن يصير فى ذمة التاريخ (سيبريا فكرية من نوع آخر) .

وفى ضوء هذا التطرف يمكن اكتناه دَلالات ملاحظة مكسيم جوركى فى المؤتمر الأول للكتاب السوفييت سنة ١٩٣٤ باعتباره رئيس اللجنة التحضيرية . لقد قال :

« إننا لا نعلن فى هذا الاجتماع اتحادنا الجغرافى فحسب ، وإنما اتحادنا فى الهدف أيضا ، لكن هذا الاتحاد لا يعنى بأى شكل إنكار أو تحديد تنوع مناهجنا الفنية واختلاف مطامحنا الأدبية » .

ويضيف : « إننا لا نرفض بأى حال المهمة العظمى التى قامت بها الواقعية النقدية (وهذا مصطلح يقصد به جوركى : الواقعية الغربية) ونقدّر إلى أبعد مدى المكاسب التى حصّلت عليها فى

مجال الصياغة وفن الكلمة »[١٣] .

وليس يخفى أن جوركى هذا قد جسَّد منتهى أهداف الواقعية الاشتراكية وقيم حزبها فى روايته الشهيرة « الأم » ، ولكن ذلك كلّه لم يشفع له أمام المؤتمر ، فلحقت به - هو الآخر - أصابع الاتهام ، فكانت محاولته من أجل المحافظة على القيم الفنية المتطورة فى الغرب مدينة بالفشل والانهيار ..

والجدير بالذكر ، أن الواقعية الاشتراكية انتقلت إلى العالم العربى محملة بتلك السلبيات ، فذابت حدودها ، وأصبح الحديث عن أوضاع العمال والفلاحين ، واستغلال الطبقات العليا وعمالة المسؤولين كفيلة بادراج صاحب الانتاج فى خانة الواقعية ...

ولا ينبغى أن ننسى - فى هذا المجال - الانتقادات التى ابتلى بها هذا الاتجاه فى العالم العربى ، خاصة مع البنيوية التى لاحظت - فيما لاحظت - انغماسه فى السطحية والتبسيطية .. بل إن بعضهم يصرح فى جرأة - بأن الأدب الذى انتجته الواقعية الاشتراكية أدب يمتاز بالجمود وضيق الأفق ، ويرجع هذا - فى نظرهم - إلى أن الكتاب الواقعيين يميلون إلى المبالغة فى تبسيط المشكلة الواقعية فى الأدب .

غير أن البنيوية هى الأخرى لم تلبث أن مالت جهة شكلانية النص وجماليته الداخلية ، فوقعت هى الأخرى فى شرك الأحادية ، ووجدت نفسها - شأن الواقعية - فى طريق مسدود .

الأدب العربى ورحلة الاعتراف :

لم تستمر هذه الظاهرة استمراراً ثابتا ونمطياً ، بل حصل لها نوع من التغيير والتحوير من حين لآخر كما وقع تراجع فى كثير من التجارب مما يؤشر على امكانية الوصول إليها حلّ ايجابى ..

والأمثلة على ذلك كثيرة ، ونكتفى بنموذج واحد له حضور أدبى ملموس وهو الناقد محمد النويهى . ولقد وقع الاختيار عليه لأنه يدل - بوضوح - على الفهم المستعجل لوظيفة الأدب والنقد فى ظل حَماس مفتعل ، لم يلبث أن نُسِخَ بفهم أكثر شمولية واستيعاب لطبيعة الأدب ودوره داخل الحياة الاجتماعية . سأذكر بداية رؤيته النقدية ومبرراتها ، والظروف التى فرضت عليه تغييرها ، والقرار الذى آلت إليه فى آخر التجارب ، والهدفُ من ذلك كله هو تعميق الطرح الاشكالى بين النقاد حول الجمالية والالتزام .

فى مرحلة أولى ، عمل النويهى على عزل العمل الأدبى عن كل المقاييس النقدية باستثناء المقياس الفنى المحض وأكّد - أكثرَ مِنْ مرّة - بأن الأدب فى طبيعته - يَنِدُّ عن أية مقاربة ولا يفتح أعماقه إلا لمن دلف إليه من باب الفن ، مُنْطَلَقًا وَهَدَفاً ومنهجا ، وإلا سنكون فى معزل عن النص حتى لو كتبنا عنهُ الصفحات الطوال ..

وتمشيا مع هذه الرؤية ، فقد كتب منذ ١٩٥١ يقول :

« فالفن – رضينا بهذا أو لم نرض – لا يحكم عليه فى مجال النقد الأدبى بمقياس الأخلاق ، بل المقياس الصحيح الوحيد فى مجال النقد هو المقياس الفنى المحض ، هل يرضى شعوره أم لا يرضيه »(١٤) فقيمة النص – وفق هذا التفسير – تنبع من داخله ، ولا تفرض عليه من الخارج .

إنها تتحدد وفق بنيته الداخلية والعلاقات التى تربط بين أجزائه على مستوى الصورة والتركيب والايقاع ، بعيدا عن المعطيات الخارجية سواء أكانت اجتماعية أو أخلاقية أو غيرها ...

لكن حرص « النويهى » على تعميق تجاربه النقدية ، جعله يكتشف قصور منهجه السالف مشيراً إلى خلفية ذلك فى قوله :

« الحق أننى كنت ما زلت متأثرا بعض التأثير بنظرية الفن للفن وحده ، وأنا أدرى أنه ما يزال من نقاد الغرب ، ومن نقادنا من يؤمن بهذه النظرية حتى فى أشد صورها إسرافا لكننى لست من هؤلاء »(١٥) .

إن الانفتاح على العالم ، واحتضان تجاربه العديدة ، يعمق من المقاييس النقدية لدى الناقد ، ويكشف له عن اعتبارات عديدة يمكن أن تساهم فى بلورة العملية النقدية ، بخلاف المقياس الفنى الواحد الذى إن أنار الضوء على جانب ، بقيت جوانب أخرى معْتمة تنتظر الكشف والتحليل ، ولقد كان النويهى مدركا لهذه الحقائق فالتفت جهة الاعتبار الأخلاقى والاجتماعى ..

ولا يعنى هذا الالتفات ، أنه أصبح رافضا للمقاييس الفنية الخالصة ، فذلك غير وَارِدٍ أصلا .. لنستمع إليه وهو يقول:

« لست أنكر أنَّ هناك (قيما فنية) ومعظم عملى محاولة لاستخلاصها لنفسى وتجليتها لطلبتى وقرائى فيما أدرس من انتاجات الشعر العربى قديمه وحديثه ، لكن الذى أنكرهُ الآن ، والذى صرت إلى إنكاره منذ سنوات هو أن تكون هذه القيم الفنية (جمالية) خالصة ، فقد اتضح لى أن القول بوجود مُثُلٍ (جمالية استيطاقية) خالصة هو محض خرافة »(١٦) .

وكأنى به هنا يشير إلى الاتجاه الذى يتبناه الأستاذ « مصطفى ناصف » فى دراسته للأدب العربى حيث الاهتمام الأساسى بل الاهتمام الوحيد بالجانب اللغوى الاستيطاقى .

إن التجربة التى عاينها محمد النويهى – وغيره من النقاد – تكشف لنا عن حقيقتين أساسيتين :

١ – الانبهار المستعجل بالمعطيات الغربية فى مجال النقد الأدبى .

٢ – استحالة الفصل بين الجوانب الفنية وغيرها أثناء الممارسة النقدية وسأعمل على توضيح هاتين الحقيقتين فى العنصر الآتى : « قضيتان أساسيتان » ولكن لا بأس من الإشارة إلى أن منهج

الأحادية فى الفهم والنقد لم يوصل أحداً إلى اكتناه جميع أبعاد واعتبارات النص الأدبى ، وظلت بعض الجوانب خارج دائرة الضوء ، مما تسبب فى تضييق وخنق للنتاج الأدبى نفسه ، وممارسة للخيانة النقدية فى وجه القراء .

قضيتان أساسيتان :

١ - مفهوم الالتزام فى الأدب الإسلامى : نحو بديل شامل :

لن أتحدث - هنا - عن تصورى المتواضع للالتزام عبر شعبه الأربعة ، فلقد سبق أن أوضحت ذلك فى مقالى بمجلة « المسلم المعاصر » عدد ٤٤ ، وإنما سأركز على الشعبة الثالثة المرتبطة بالأدب نفسه .. والمحافظة على عناصره الفنية ..

وقد تبدو هذه الوظيفة غريبة جدا ، ولكن حتما ستزول تلك الغرابة عندما نتأكد بأن قطاعا كبيرا من المنتسبين للأدب ، يخيل إليهم أنهم يمارسون تجديدهم فى الأدب - وفق منظورهم القاصر للحداثة وأبعادها النفسية والفنية ، لكنهم فى حقيقة الأمر - يعبثون بروح الأدب ويتلفون خصائصه الفنية ، ويدمّرون قيما جمالية تكتسب مشروعيتها مع تقدم الإنسانية ، بحثا عن حداثة تجريبية « زئبقية » ، بحثا عن صيغ لا صيغ لها ، أو لنقل بحثا عن المجهول فى أرض المستحيل ..

نعم ! عندما ندرك هذا الوضع المزرى ، وهذه المكيدة التى تدبر للأدب باسم الأدب ، عندها ، ندرك قيمة وظيفة الأدب الأدبية ، كما يتبين لنا الهدف من الدعوة إلى أن يلتزم الأدب بالقيم الفنية ..

هذا ، بالإضافة إلى التزاماته السابقة التى تحدثت عنها فى المقال المذكور(١٧) دون أن يغيب عن الأذهان بأن هذا الالتزام « بؤرة » تتجمع عندها جميع الجوانب المذكورة لتخلق معادلة تعطى كل جانب حقه من الوظيفة ، فلا يغيب عنصر لصالح بقية العناصر ، ولا يتم التركيز على جانب دون الجوانب الأخرى كما هو حاصل فى قطاع كبير من الابداع الأدبى الإسلامى ..

٢ - غياب الإلتزام فى الأدب الغربى : سؤال الاسئلة الحضارية :

يخرج الدارس للأدب العربى فى اتجاهاته ومذاهبه المختلفة ، بنتيجة توشك أن تصبح الصبغة العامة المميزة له ، وهى أنه يميل جهة « الاستيطاقيا » والقيم الفنية المحضة ، ويغفل عن عمد ، وفى جل الأحوال كل ما يرتبط بالالتزام ومقتضياته ...

وإذا كانت هذه الظاهرة لم تحظ باهتمام المثقفين العرب ولم يجدوا فيها مجالا للطرح والمناقشة فإن المثقف المسلم يجد نفسه مدفوعا من قبل رؤيته الكونية إلى الاهتمام بها ، مدعوا لأكثر من هدف إلى مقاربتها .

وأول سؤال يثار هنا : لماذا يغيب عنصر الالتزام فى الأدب العربى ؟؟ ما هى الأسباب الحقيقية لذلك ؟؟

وللإجابة عن هذا السؤال ، يحسن بنا أن نخرج من شرنقة الاستيلاب الحضارى ، لأنه يحجب عنا الرؤية الواضحة والشمولية ... وقد يكون من الغريب والطريف ، معاً ، أن يتحرر المسلم « العادى »[١٨] من شرك الاستيلاب ، فتجده يحاسب الإنسان الغربى وينتقده من موقع الانحلال والتفسخ الذى يقبع فيه حاضرا ، وقد يمتد فى المستقبل البعيد ، وعلى العكس من ذلك تجد المثقف العَربى – إلا قليلاً – يستمرىء الاستيلاب ويتلذذ به ويدافع عن معطيات الحضارة الغربية دفاعا مريرا ، وهذه الصورة تتكرر باستمرار ، وستتضح خلفياتها فى السطور المقبلة .

فقدان الرسالة الحضارية :

وهنا تجدر الاشارة إلى أن الحديث عن الغرب يثير حساسيات كثيرة ، خاصة وأن بعض المثقفين العرب يتهمون الإسلاميين بالعقلية الصليبية ، تلك العقلية التى لا تزال تتعامل مع الغرب انطلاقا من الظروف والملابسات التى أدت إلى الحروب الصليبية .

ولا أريد أن أميل إلى معالجة هذه المغالطة ، هنا ، وإنما أرغب ، فقط ، فى تخليص كَلَامى من كل ما من شأنه أن يخلق هذا الاحتمال فى ذهن القارىء ..

ومن أجل ذلك حرصت على أن اغيّب صوتى من هذا المقام ، وأفسح الطريق لمفكر عاش بين أحضان الغرب ، وتثقف بثقافته ودافع عنها ردحا من الزمن ، ألا وهو الفيلسوف الفرنسى « روجى جارودى » ، وسأقتصر على كتابه : « وعود الإسلام » (Promenes de L'islam) ، لأنه يسائل فيه الحضارة الغربية ، ويقيم الدليل القاطع على فقدانها للرسالة الحضارية التى تعطى لوجود الأنانية معنى وقيمة ، ومن هنا تنبع قيمة الكتاب ، متجاوزين الهفوات التى سقط فيها أثناء دراسته للتصوف والأدب الإسلامى .

وبعد تلك المساءلة الناقدة ، يبرز الكاتب الخواء الحضارى الذى يعانى منه الغرب ، إذ لا يمتلك ما يبشر به ويدعو الإنسانية إليه ، فتغيب إحدى وظائف الأدب المتعلقة بالالتزام ما دام ليس هناك ما سيلتزم به الإنسان الغربى عموما ...

يعلن جارودى منذ البداية : « الغرب عرض ، وثقافته شوهاء إنها انعزلت عن أبعاد جوهرية »[١٩] .

ويضيف : « إن الغرب يعتبر خلال ألف سنة مضت ، أكبر مجرم فى التاريخ ، إنه اليوم وبالنظر إلى سيطرته الاقتصادية والسياسية والعسكرية ، بلا مزاحم ، يفرض على العالم كله نموذجه التنموى الذى يؤدى فى الوقت ذاته إلى انتحار عالمى ، لأنه يولد تفاوتات متصاعدة ، ويسلب المعوزين كل رجاء وينضح انتفاضات اليأس فى الوقت الذى يضع معادل خمسة أطنان من المتفجرات على رأس كل ساكن فى هذا الكوكب » .

ولا يكتفى الكاتب بالانتقاد المبنى على المغالطات والفوضى ، بل يُشَرِح جسد الثقافة الغربية ليبرهن ، فى الأخير ، على فراغها ولارسالياتها ، يقول جارودى :

« لقد آن لنا أن نعلم بأن هذا النمط الغريب الذى يقودنا إلى حيوات دون هدف ، كما يقودنا إلى الموت ، يحاول تبرير نفسه بنموذج ثقافى ومذهب يحمل فى ذاته بذور موته :

– مفهوم شاذ عن الطبيعة التى نعتبرها مِلْكاً لنا ومن حقنا أن نستعملها ونسىء هذا الاستعمال إلى درجة أننا لا نرى فيها – أى الطبيعة – سوى خزان للثروات الطبيعية ومزبلة لفضلاتنا .

– ومفهوم عن العلاقات الإنسانية مبنى على فردانية جامحة لا يولد سوى مجتمعات تنافس الأسواق والتصادم والعنف ، حيث تستعبد أو تفترس بعض الوحدات الاقتصادية أو السياسية العمياء المستكبرة ، الأكثر ضعفا .

– مفهوم مؤسس من المستقبل الذى سوف لا يكون سوى امتداد للحاضر ونموه الكموى ، دون هدف إنسانى ولا نقض إلهى ، أو أى شىء يتجاوز هذا الأفق ، ليعْطى معنى لحيواتنا ويحرفنا عن دروب الموت »[٢٠] .

إذن ، وبعد كل هذا ، ماذا بقى للغرب من دور ؟؟ وما هى الرسالة الحضارية التى يمكن للأدب أن يُوَظَّفَ لأجلها ، فتتجسد فيه حيّة تبشر بآفاق إنسانية جديدة وصالحة لهذا الكوكب الغارق فى جراحه .

والذى يمكن أن نخلص به من هذه الشهادات الكاشفة للمساحات السوداء ، هو أنَّ غياب تلك الرسالة الحضارية لدى الغرب هو العامل الأساسى ، ويكاد يكون الوحيد ، وراء تضاؤل الالتزام – إن لم نقل انعدامه – فى الأدب والنقد الغربيين اللذين تطرقا إلى أقصى أنواع الشكلانية والاسنيطاقيا المرتكزة على جمالية النص وفق قوانينه الداخلية ، مع ملاحظات الخصوصيات التى لا تزال يمتاز بها الأدب الواقعى سواء فى الاتحاد السوفياتى أو فى بعض الدول الغربية الأخرى .

وحول هذه المعادلة القائمة على (فقدان القيم = (يساوى) فقدان (الالتزام الأدبى)) ، يحسن أن نشير إلى كلام الدكتور شكرى محمد عياد ، له دلالة جديرة بالتسجيل ، يقول :

« إن قضية القيم ، قضية حضارية أعمّ من النقد وأعم من الأدب نفسه ، ومعظم القيم – أى الأشياء التى نقدرها ونسعى لبلوغها – قابلة لأن تختزل إلى أشياء أبسط منها ، ولكن القيم الأصيلة فى الحضارة هى التى لا تقْبل الاختزال ، وبما أن الأدب نشاط يمارس بغير هدف عملى أساسا (وإن جاز أن يطرأ عليه مثل هذا الهدف) فالأقرب أن يكون مبرر وجوده هو تعبيره عن قيم اجتماعية ، ومن هنا يأتى حكم النقد على عمل أدبى بأنه جيد (لاقترابه من

هذه القيم) أو ردىء (لابتعاده عنها) . وإذا تضاربت أحكام النقاد فقد يكون هذا دليلا على اضطراب القيم . وإذا تخلى النقد عن تقويم العمل الأدبى اكتفاءا بالكلام عن « شكله » أو « أسلوبه » مثلا ، دون اهتمام بالبحث عن دلالة الشكل أو الأسلوب على قيمة اجتماعية ما ، فهذا يعنى أن الحضارة تحاول المستحيل . وهو أن تعيش بدون قيم »[٢١] .

وليس هذا جنوحا فى الخيال أو الادعاء ، لأن ذلك ما تحاوله الحضارة الغربية ، إنها تريد الحياة بدون قيم .

أما بالنسبة للعرب ، فإن الأمر يختلف جذريا عن الحالة الغربية ، مما يعطى للدعوة إلى الالتزام فى الأدب الإسلامى مشروعيتها المتفردة ، وذلك لأن هذا الذى نطلق عليه مصطلح « العرب » يمتلك رسالة حضارية تتمثل فى الإسلام الهادف إلى تحقيق إنسانية الإنسان وقيمه وسعادته المفقودة ، وهو لا يدّعى ذلك من منطلق المزايدات والوعود الزائفة ، بل يعمل على تحقيقه ليل نهار ، تشجعه تجربته التاريخية المتفردة وقدراته الذاتية ... وهذه الحقيقة تقض مضجع الأديب المسلم وتحثه دائما على الرفع من مستواه الأدبى حتى يرقى إلى مقام رسالته الحضارية التى تعد - وفق المعطيات الواقعية - ضرورية للإنسان المعاصر نتيجة الوضع الخطير الذى آل إليه فى العقود الأخيرة .

ومما يؤسف له أن المثقفين العرب يتجاهلون هذه الحقيقة (حقيقة أنهم يمتلكون علاجا للأمراض الإنسانية) ، فردّدوا ، تحت تأثير الانبهار والاستيلاب ، نفس الإنتاج الغربى ، ودافعوا عنه ، وانبطحوا بين يديه انبطاح إجلال واحترام ، مما أوهم الإنسان الغربى بأنه يمتلك - فعلا - غذاء للعرب ، الأمر الذى زاد من تضخم المركزية الأوربية فى منظور ، هذه حقيقة يجب الاعتراف بها ، وايلاؤها كامل الاهتمام ، على مستوى الدراسة والتحليل ...

بل الأغرب من هذا ، أن تغيب هذه الحقيقة عن مدارك المثقفين العرب ، فى حين يتوصل إليها المثقف الغربى بصورة تذكرنا بتبادل الأدوار فى الفن المسرحى ... ويكفى أن نشير إلى ما توصل إليه جارودى من الحلول التى يتقدم بها الإسلام للبشرية ، وأثبتها فى كتابه (Kombodes de L'islam) (وهو عنوان له دلالته العميقة) .

ويمكن القول بأن الكتاب جاء عبارة عن جواب طويل للسؤال الحضارى التالى :

« لقد أنقذ الإسلام فى القرن التاسع الميلادى امبراطوريات كبيرة متهاوية ، فهل يستطيع اليوم أن يحمل لنا جوابا عن قلق ومشاكل الحضارة الغربية التى ظهرت - خلال أربعة قرون - خليقة بحفر قبر - على المستوى العالمى - وقلب ملحمة إنسانية مبنية - من مليون سنة - على ابداعات

وتضحيات ؟ »[٢٢] .

ولقد كان الجواب بالايجاب . وذلك بعد ارتياد آفاق اقتصادية وسياسية وفلسفية وأدبية .. ومما لا شك فيه أن غياب هذه الحقائق عن أذهان المثقفين العرب ، سواء عن قصد أو عن غير قصد ، يخلق فى الساحة الفكرية أزمة جديدة فى التعامل مع الإسلام ورجالاته الفكرية والأدبية[٢٣] .

وإذا كان الإنسان الغربى – عموما – يغيب تلك الرسالة الحضارية للأدب ، فإنه يفسح المجال ، من الجهة الثانية ، لإحضار وتكريس كل مظاهر التسيب والعبثية واللاجدوى ، الأسلوب الذى يعطى للالتزام بعداً سلبيا ، فبدل أن يوظف فى البناء والاستمرارية ، نجده يوظف فى الهدم والارتكاس ، والأدب الإسلامى يربأ بنفسه عن السقوط فى هذا الحضيض ، لأنه يمتلك رسالة حضارية تدعوه إلى رسم ملامحها فى جميع نشاطاته الفنية ...

وإذا كانت البنيوية ، واللسانيات عامة تحدد الخطاب الأدبى على الشكل التالى :

مرسل ← رسالة ← مرسل إليه

فإن الأدب الإسلامى يخلق قبل هذا الرسم وبموازاته رسما آخر يمكن الترميز إليه بالشكل التالى :

الإسلام ← الرسالة الحضارية ← الإنسان

فالإسلام هو الذى يقدم للإنسانية الرسالة الحضارية ، والأدب الإسلامى مدعو إلى تمثلها فى خطابه الابداعى ، دون إغفال للجوانب الفنية الأخرى التى تشكل طبيعة الأدب وجوهره الحقيقى ...

وإذا اتضحت فى الأذهان أبعاد هاتين القضيتين ، ألزمنا التحذير من أمرين خطيرين :

(أ) الحذر من طغيان المضمونية :

إن معظم التجارب الأدبية والنقدية الإسلامية ، على امتداد أكثر من ربع قرن ، تطغى فيها الجوانب المضمونية أكثر من الجمالية الفنية ، باستثناء عطاءات استطاعت ، بفضل قدراتها الفنية المتفردة ، تجاوز تلك السلبيات ، والانطلاق نحو مستويات فنية عالية جدا ...

وإذا كان النقد الأدبى – حسب التعبير الوارد فى بداية البحث – يعمل على رفع مستوى الأدب ، وإزاحة السلبيات من طريقه ، فهذا لم نشاهده بصورة فعالة فى الأدب الإسلامى ، وإنما وجدنا النقد ، بدوره ينحاز جهة المضمون ، ويعمل على شرح الابداع الأدبى ونثر أبياته وأفكاره ، والتعليق عليها بما ينسجم مع الرؤية الإسلامية ... وليست هذه وظيفة النقد بأى حال من الأحوال ... فالنقد الأدبى عملية إبداعية بالأساس ، أو هو خطاب على خطاب ، (Discours sur discours) حسب تعبير « رولان بارث »[٢٤] ... إنه يساعد القارىء على إدراك جمالية النص وقوانينه الداخلية ، وكيف استطاع الأديب أن يحقق جميع الشروط الفنية التى تؤهل

الإبداع إلى احتلال المكانة الجيدة ...

وفى هذا الاطار يطرح النقد سؤالا أساسيا ، وهو كيف قال الأديب ؟؟ ويبدو أن النقد الإسلامى فى عمومه ، اكتفى بالسؤال حول : ماذا قال الأديب ؟؟ ولم يتجاوزه إلى السؤال الثانى حول كيفية القول ، ويكفى أن نعود إلى مفهوم الالتزام كما حددته القضية الأولى ، لندرك بأن النقد الإسلامى وقع فى خطأين لا يستهان بضررهما :

— خطأ تضييقه لمفهوم الالتزام .

— خطأ اقتصاره — أثناء العملية الابداعية والنقدية — على الجانب المضمونى .

وللخلاص من ذلك ، لابد من الالتزام بالقيم الفنية وتوضيحها أثناء العملية النقدية كمحاولة للحفاظ على طبيعة الأدب ، لأن « وظيفة الأدب الأولى والرئيسية هى أن يكون أمينا لطبيعته »[٢٥] .

وهنا أضطر إلى مخالفة د . عماد الدين خليل فيما ذهب إليه فى تعامله مع هذه الاشكالية وذلك فى قوله :

« هنالك — بصورة عامة — نوعان من الأساليب الفنية فى العالم ، أحدهما يؤكد على الأسلوب ، التكوين ، التناسق الشكلى ، التناسب الهندسى ، توزيع الألوان والمساحات . وثانيهما يؤكد على المعنى على ما يستثيره العمل الفنى فى وجدان الإنسان وفكره من معان وتفاسير للقضايا التى تجابه الإنسان إزاء الكون والعالم ، والفنان المسلم عليه أن يجتاز المرحلة الأولى إلى الثانية ، إلى المعنى ، إلى استثارة الفكر والوجدان ، إلى تقديم التفاسير الشاملة لما يحيط بالإنسان ، وهذه المرحلة تعنى أن الفنان المسلم قد تجاوز المرحلة الجمالية الشكلية إلى مرحلة البحث عن الحق .. والقرآن الكريم لا يؤكد على الجمال بقدر ما يؤكد على الحق رغم ما ينطوى الحق عليه أحيانا من صور لا يستجملها الإنسان للوهلة الأولى .. ومن ثم فلا يبقى معنى — بعد هذا — لتقسيم المعطيات الفنية إلى مدارس واتجاهات ، والتزام بعضها ونبذ البعض الآخر ... بل — وهذا هو المنطقى — إقامة التصنيف على القاعدة السالفة وهى أن العمل (الفلانى) ينتمى إلى مدرسة الشكل والجمال ، أو إلى مدرسة المعنى والوجدان[٢٦] .

ومن الطبيعى أن أحس باختلاف مع قول الأخ عماد الدين ، لأننا حين نتبنى هذا المقياس فإننا :

— نكرس ظاهرة « المضمونية » .

— نتجاوز مع نوع من الزهد ، الناحية الجمالية التى تعد أساس العملية الابداعية .

— حين نعتبر ذلك التقسيم ، فإننا نقع فى اضطراب أثناء تقييمنا لأعمال كثيرة ، فبعض الانتاجات الأدبية الإسلامية تعتبر فى قمة جماليتها ، ولا تظهر فيها — بوضوح — أبعاد الوجدان والفكر والمعنى ، كما أن بعض النتاجات غير الإسلامية ، تشتمل

على جانب الشكل وجانب الفكر والمعنى ، فأين سنؤطرها ؟؟؟

- بذلك التقسيم سنفتح الباب على مصراعيه لكل إنتاج هش بسيط ، ساذج ، لأن مقياس الجودة ليس هو الجمالية والتشكل والفن ، وإنما هو الوجدان والفكر ، وقد توفرت فيه « كمية » هائلة من تلك الوجدانات والمعانى ...

وضمن هذا الخط البارز فى خريطة النقد الإسلامى ، تحضرنى تجربة محمد حسن بريغش ، نموذجا ساطعا للنقد المضمونى ، والمقاربة الكاشفة للأبعاد الفكرية والمعنوية للنص الأدبى(٢٧) .

(ب) الحذر من فكر المصادرة :

عندما يغيب الالتزام عن ساحة الأدب ، ويميل الابداع جهة الميوعة والانحلال دون اعتبار للقيم الأخلاقية للمجتمع ، فإن ذلك يخلق جوًّا أدبيا مضطربا ، تتجاذبه السلبيات من جميع النواحى ...

والحق يقال ، فإن قضية الميوعة والانحلال هاته تظل مقتصرة على الأدب الإسلامى ، لأنه الناقد الوحيد الذى يمتلك المقاييس النقدية الدقيقة فى الأدب العربى ، يحاسب من خلالها كل إنتاج أدبى ويقيسه بها كشفا لسلبياته وإيجابياته ..

ولقد كان من المنتظر أن تأخذ المادية نفس المسار ، باعتبارها تشجع الالتزام فى الأدب ، وتربطه بالقضايا الاجتماعية الملحة ، غير أن الذى حدث عكس ذلك ... والمتصفح لأدبياتها المنشورة فى المجلات والجرائد الوطنية والعربية يدرك هذه الحقيقة إلى درجة تشجع على التأكد من أن الأدب المادى الواقعى هو أقصى درجات البورجوازية على مستوى الميوعة والانحلال ..

ولقد آن الأوان ، إن لم يكن قد فات ، لكى يُدرك الماديون هذه الحقيقة ويتخلصوا من اللعبة التى سقطوا فيها ، والتى لن تكون إلاّ فى صالح البورجوازية العفنة فى آخر المطاف ...

وعندما يوغل الأدب فى سلبيته ويزداد انتشارا ، وتهلل له وسائل الإعلام بمختلف أشكالها ، عند ذلك ، يتخوف المسؤولون- والله أعلم بنواياهم - على الأجيال الشابة من الميوعة والانحراف ، فيلتجئون إلى قرارات المصادرة والحرق وإدانة الانتاجات الأدبية بشتى أساليب العنف والقساوة ...

وهذا ما حدث فى المغرب عندما أقدمت وزارة الأوقاف أو وزارة الثقافة على إصدار قرار يقضى بمصادرة الروايتين التاليتين : « موسم الهجرة إلى الشمال » للطيب صالح ، و« الخبز الحافى » للمغربى محمد شكرى ، ومنع تداولهما فى الأسواق... وكان المبرر وراء ذلك القرار هو الخوف على أخلاق النشء من الفساد ...

ونفس الواقعة تكررت فى القاهرة مع

كتاب « ألف ليلة وليلة » حيث أقدمت النيابة العامة على إصدار قرار المصادرة فى حقه لنفس المبرر . الأمر الذى خلّف موجة عنيفة من الاحتجاج من طرف المثقفين العرب ...

ولا يمكن للأدب الإسلامى أن يقف صامتا فى وجه هذه الظاهرة ، خاصة عندما تَرِدُ هذه العبارة على أكثر من لسان ، ويحتج بها جل المثقفين العرب : « الفن فى معزل عن الدين والأخلاق » ... بل إنه مدعو إلى أن يدلى بموقفه الصريح إزاء المصادرة كيفما كان شكلها .. وأرجو – مبدئيا – أن لا يكون جوابى عبارة عن ردّ فعل مستعجل ، لم يتبين مجموع جوانب الظاهرة وأبعادها ، كما أرجو أن لا يتجاوز هذا الجواب إطار الرأى الشخصى الذي قد يعضّد أو يفند بآراء الأدباء المسلمين على طول الساحة العربية والإسلامية ...

لا جدال فى أن الأدب يمارس تأثيره فى النفس الإنسانية سواء على المستوى السلبى أو الايجابى ، وهو تأثير بالغ الخطورة فى الحالتين معا .. ولكن هذه الوظيفة لا تقتصر على الأدب وحده ... إن المجتمع – أى مجتمع – يطفح بشتى الوسائل المدمرة لأخلاق النشء ... وما الأدب إلا عنصر ضمنها ... إن السينما والشارع وسائر المؤسسات الاجتماعية الأخرى ، والبرامج التعليمية والأيديولوجيا الخلفية للمسؤولين عن تلك الوسائل والمؤسسات ، جميع هذه الوسائل مسؤولة بالدرجة الأولى على انحراف الأخلاق وفسادها ... وهى الجديرة بالمصادرة والتغيير ... ولطالما نبّه المفكرون المسلمون إلى خطر هذا التهاون ، وحذروا من سلبية الشارع والمدرسة والمجتمع فى الأوساط العربية الراهنة ، وأذكر بالمناسبة ، كلاما للأستاذ محمد قطب ، يقول فيه متسائلا :

« أين تذهب بطفلك بعيدا عن هذا المجتمع ؟! تحبسه فى صومعة ؟ إنك بذلك لا تربيه تربية حقيقة فضلا عن أن تكون تلك التربية هى التربية الإسلامية !!

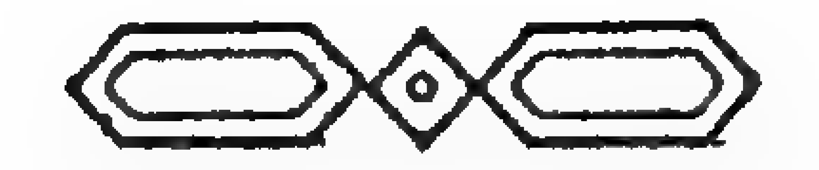
فإن أطلقته فى هذا المجتمع ، فكيف تحميه من بذاءات المجتمع (الجاهلى) التى ينشرها فى الطريق فى كل لحظة ؟ وكيف تحميه من صور الانحراف الخلقى فى كل أمر من أموره : فى المرأة المتبرجة .. فى مغازلات الشباب .. فى الغش والكذب .. فى صور الظلم الاجتماعى والسياسى والاقتصادى »(٢٨) .

إن هذا الكلام ، وغيره ، يكشف عن الطريق الحقيقى للمصادرة ، أما أن نغلق آذاننا وأعيننا عن هاته الحقيقة ، ونوجه أصابع الأتهام للأدب وحده ، فهذه فكرة مغلوطة أولا ، وغير مشروعة ثانيا ... مغلوطة لأنها تقع فى الاتهام المفرط ، وتعمل على تجزئة المجتمع ... وترك الفئات المتعفنة تمرح كما يحلو لها بعيدة عن الغمز واللمز .. وغير مشروعة لأنها تخالف أسلوب القرآن والإسلام فى التغيير .. فلن تستطيع المصادرة أن تغير نفسية الشباب ،

بل قد تكون عاملا مشجعا على اقتناء ما هو مصادر ، لأن الممنوع مرغوب فيه كما يؤكد علم النفس ...

وفى كلمة واحدة نقول : إنّ محاربة الانتاج تكون بالانتاج وليس « الكرباج » ..

والله الموفق للفلاح ...



الهوامــش

(١) مجلة « الفكر العربى » عدد ٣٥ – س : عدد فبراير ١٩٨٣ – مقال « الشكلية الروسية » ل : جبّور غنرول – ص ٣٨ .

(٢) رونيمه ويليك : « نظرية الأدب » المؤسسة العربية للدراسات والنشر – ط : ٣ – ١٩٨٥ ، ص ١٨٥ .

(٣) أدونيس « ديوان الشعر العربى » دار العودة – بيروت – الجزءالأول – صفحة ١٤ .

(٤) رولان بارث : Point No. 135 (Le Plaiser du tescte) seuil صفحة ٥٣ .

(٥) أدونيس « زمن الشعر » – دار العودة – بيروت – ١٩٧٨ صفحة ٧١ .

(٦) الصولى : « أخبار أبى تمام » تحقيق : خليل عساكر ورفيقيه . القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٣٨ .

(٧) القاضى الجرجانى : « الوساطة بين أبى تمام وخصومه » – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – ١٩٥١ صفحة ٦٤ .

(٨) شرح ديوان المنتخب لابن جنى – نقلا عن « إحسان عباس « تاريخ النقد الأدبى عند العرب – طبعة ثانية – بيروت – ١٩٧٨ – صفحة ٢٨٣ .

(٩) قدامة بن جعفر « نقد الشعر » تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجى – دار الكتب العلمية – بيروت – صفحة ٧٧ .

(١٠) الثعالبى : « يتيمة الدهر » مطبعة الحاوى – القاهرة – ١٩٣٤ ١٨٤/١ .

(١١) محمد مندور : « الأدب ومذاهبه » بلا تاريخ – دار نهضة مصر – صفحة ٨٢ – ٨٣ .

(١٢) سليخانوف : (L'art de Laire Pouale) ١٩٤٦ – ص ٤٩ ، نقلا عن « النقد الأدبى الحديث » لغنيمى هلال ، صفحة ٤٨٥ .

(١٣) صلاح فضل : « منهج الواقعية فى الابداع الأدبى » دار المعارف ، الطبعة الثانية ، صفحة ٧٨ – ٧٩ .

(١٤) محمد النويهى : « شخصية بشار » دار الفكر ، الطبعة الثانية ، صفحة ١٩٦ .

(١٥) المرجع السابق ، صفحة ١٩٦ – ١٩٧ .

(١٦) المرجع السابق ، صفحة ١٩٨ .

(١٧) « المسلم المعاصر » عدد ٤٤ .

(١٨) هذه اللفظة لا تحمل أدنى دلالة طبقية أو نخبوية، وإنما أشير بها إلى المسلم الذى لم يحتك ثقافيا بالغرب ، وحديث : « أسنان المشط » يَرُدُّ كل تفرقة أو تمايز بين المسلمين .

(١٩) روجيه جارودى : « وعود الإسلام » ترجمة مهدى زغيب – الدار العالمية للطباعة ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ ، صفحة ١٣ .

(٢٠) المرجع السابق ، صفحة ٢٣/٢٢ .

(٢١) د . شكرى محمد عياد – من فصل : « النقد الأدبى بين العلم والفن » ، مجلة « الفكر العربى » – عدد ٣٥ – السنة الرابعة ، صفحة ٢١٢ .

(٢٢) روجى جارودى : «وعود الإسلام»– صفحة ٣٥ .

(٢٣) يراجع فى هذا الصدد ، كتاب : « أزمة المثقفين تجاه الإسلام » – د . محسن عبد الحميد – مكتبة أسامة بن زيد – المغرب ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ ، رغم تركيزه البالغ .

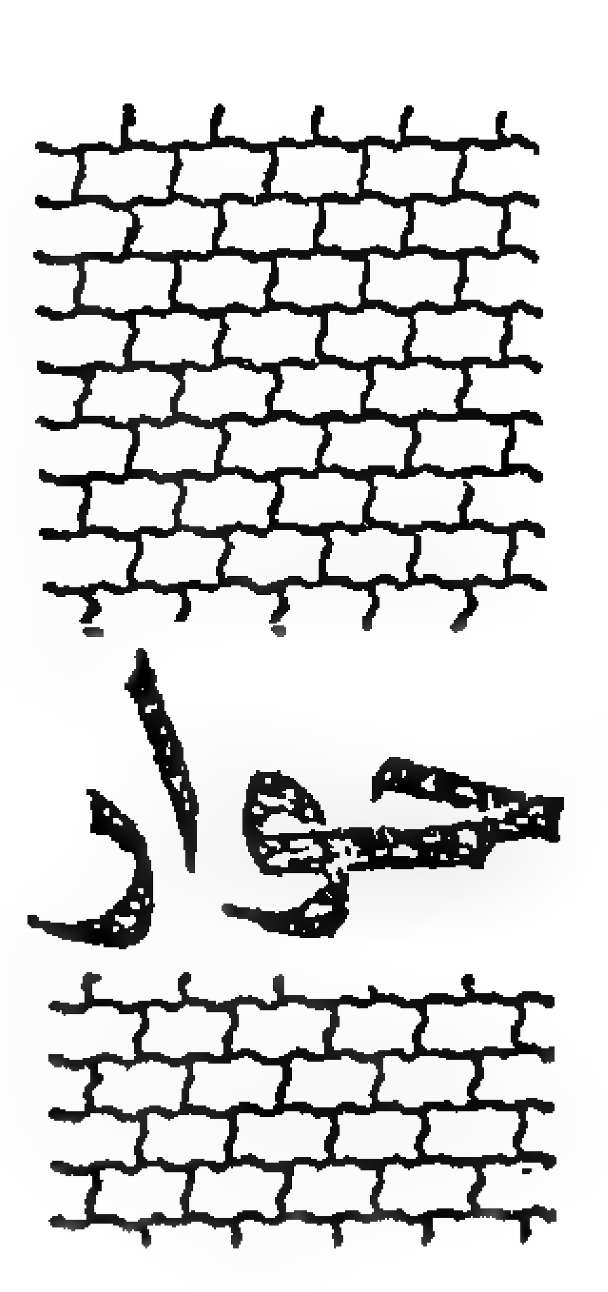
(٢٤) مجلة « الكرمل » – عدد ١١ ، ١٩٨٤ مقال : (Critique et verite) رولان بارث ، ترجمة إبراهيم الخطيب .

(٢٥) رينيه ويليك : « نظرية الأدب » ترجمة د . محيى الدين صبحى – صفحة ٤٣ .

(٢٦) د . عماد الدين خليل : « فى النقد الإسلامى المعاصر » ، مؤسسة الرسالة طبعة ثانية ، صفحة ٢٠٠ .

(٢٧) يراجع بالمناسبة ، مقال للمؤلف بعنوان : « هوامش على متن الأدب الإسلامى » وهو دراسة نقدية متواضعة لكتاب الأخ بريغش « فى الأدب الإسلامى المعاصر » قيد النشر بمجلة « المشكاة » المغربية .

(٢٨) محمد قطب : « منهج التربية الإسلامية » جـ ٣ – دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٠ صفحة ١٢ .



عن الحل الإسلامي

نظرات في المنهج

محيى الدين عطية
دار البحوث العلمية – الكويت

لا يسع المتتبع لمقالات الأستاذ فهمى هويدى فى جريدة الأهرام القاهرية عن « الحل الإسلامى » ، ومن قبلها لكتابات الدكتور يوسف القرضاوى عن « الحل الإسلامى » ، والمتتبع لكل من استعمل هذا المصطلح من الكتّاب المعاصرين ؛ إلا أن يداخله السرور والاطمئنان ، لأن المشاكل التى تحيط بحياته من كل جانب ، تُطرح لها الحلول والبدائل، ومن بينها « الحل الإسلامى » الذى ينتظر ملايين المسلمين – وغير المسلمين – مطلع هلاله فى سمائهم ، قبل أن توافيهم منيتهم .

لكن الذين يعنيهم المنهج قبل المضمون ، يتوقفون قليلا قبل أن ينضموا إلى الركب الذى ينتظر « الرؤية » ، ويرون أن الحوار مع الكتّاب حول المنهج الذى يتناولون به هذه القضية ، لا يخلو من فائدة ، إن لم يكن ضروريا لترشيد المسار .

حلول متعددة لا حل واحد :

إن كلمة « حل » ترتبط فى ذهن المتلقى بوجود مشكلة . وعندما تكون الكلمة معرفة بالألف واللام فهى تفترض وجود حل وحيد لمشكلة محددة . أما إذا كانت المشاكل متعددة ، تختلف طبيعتها من زمن إلى زمن ، ومن مكان إلى مكان ، فإن طرح « الحلول » المختلفة هو الأمر المنطقى المتوقع . فمشاكل الناس فى الباكستان

تختلف عن مشاكلهم فى إيران ، وكلاهما يختلف عن مشاكلهم فى مصر . و« حلول » هذه المشاكل ليست من قبيل « المعلبات » ذات المواصفات العالمية التى يفرزها الإنتاج الكبير ، وتستهلكها الجماهير فى كل مكان بمجرد أن تفض عنها غلافها . « الحلول » يصنعها الناس بأيديهم - مستهدفين قيماً وأهدافاً معينة ارتضوها لأنفسهم - وهم فى ذلك متباينون ، ومختلفون ، حتى فى الموقع الواحد . واختلافهم هو من قبيل تعدد الرؤى والبدائل على أحسن الفروض ، ومن قبيل الصواب والخطأ على أسوأ الفروض . ولكنه ليس على أية حال من قبيل الحق والباطل . لأن الحق والباطل تقاس بهما الأهداف والغايات ولا تقاس بهما الوسائل والاجتهادات . ومعنى ذلك أنه لا يوجد حل واحد قائم على الحق نسميه « الحل » وتسقط دونه باقى الحلول لبطلانها .

الصفة والموصوف :

وأما كلمة « إسلامى » فهى نسبة إلى الدين الإسلامى الحنيف . وعندما يرتبط موصوف بهذه الصفة ، فإن الذى يتبادر إلى تصور القارىء مباشرة هو أن الموصوفات المناظرة الأخرى ليست إسلامية . وما دمنا فى مجال التناظر ، فإن المنطق يجعلنا نتوقع « حلا مسيحيا » و« حلا يهوديا » فى مقابلة « الحل الإسلامى » . أما وأن الأمر ليس كذلك ، فإن هذا التعبير يقودنا إلى مزالق أقلها وضع الإسلام - خاتم الاديان - فى مقارنة مغلوطة مع مذهبيات واجتهادات بشرية ، وهى مقارنة باطلة لأنها ليست بين متناظرات .

فلو كنا نطرح حلا « إسلاميا » فى مواجهة برنامج الحزب الديمقراطى المسيحى فى إيطاليا ، أو فى مواجهة برنامج الحزب الشعبى المسيحى فى فرنسا ، أو فى مواجهة برنامج الاتحاد المسيحى الديمقراطى فى ألمانيا الغربية ، لجاز الأمر . أمّا أن نطرح الإسلام فى بلاد المسلمين - وهو دينهم - كبديل من البدائل ، فهو أمر يحتاج إلى وقفة ، ومراجعة ، وإعادة نظر .

فالإسلام - فى بلاد المسلمين - هو المظلة المرفوعة فوق رؤوس كل الذين يقترحون الحلول ، تجمعهم تحتها فى ظل المبادىء الخالدة مهما اختلفت اجتهاداتهم . وتظل حلولهم البشرية قابلة للتجربة والانحراف والخطأ ، وعرضة للتبديل والتطوير ، ومتباعدة الرؤى من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ، ومتلبسة بكل ما حمله إلينا التاريخ من تجارب ، وبكل ما أنتجته حضارة العصر من صيغ وأدوات . وهى مدعوة - فى كل حالاتها - إلى الانضباط بهدى الله ، وإلى استهداف صالح المسلمين .

أما إذا كان المقصود بصفة « إسلامى » التى تطلق على « الحل » المأمول هو أنه حل « إلهى » فى مواجهة حلول « بشرية » ؛ فذلك أيضا يحتاج إلى بيان .

فمنذ انقطاع الوحى ، أصبحت الحلول كلها بشرية . لقد كان الوحى - والسنة النبوية مفسرة ومفصلة له - ينزل بالحلول المباشرة لما يعرض للمسلمين من قضايا حياتية أولا بأول ، هادياً لهم ومعلماً ومقدماً النموذج والمنهج . ولكن فى نفس اليوم الذى التحق فيه رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى - وانقطع الوحى بوفاته - بدأت الاجتهادات البشرية المتعددة والمتباينة تتولى قيادة المجتمع ، فمنذ تباينت آراء الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً يوم السقيفة حول اختيار الخليفة ، وحتى يومنا هذا ، ونحن بصدد اجتهادات بشرية فى مواجهة المواقف ، وليس لأحد أن يدعى أنه المفسر الرسمى للقرآن والسنة أو المتحدث الرسمى باسم الإسلام ، وأن ينكر على الآخرين حقهم فى الاجتهاد وإبداء الرأى ، طالما يملكون أسباب ذلك من العلم والخبرة والبعد عن الهوىٰ .

ولست أزعم أننى أطرح مفهوماً جديداً ، غاب عن الكاتب الفاضل ، أو عن الكتّاب الإسلاميين المعاصرين ، فكتابات الأستاذ فهمى هويدى فى مجلة « العربى » الكويتية ، وكتابات الدكتور يوسف القرضاوى فى مجلة « الأمة » القطرية تشهد لهما بالاستنارة الفكرية فى هذه القضية وفى غيرها . وإنما أزعم أن ترويج مصطلح تنقصه الدقة بقدر ما يحمل من الظلال والآمال ، هو إسهام غير مباشر فى تضبيب الرؤية أمام القراء ، فى الوقت الذى يسعىٰ فيه الكاتب إلى إنارة الطريق أمامهم .

التحرك من الواقع :

لقد بدأ الأستاذ فهمى هويدى يطرح لنا تصوره عن « الحل الإسلامى » اعتباراً من مقاله المعنون « الإمارة البرة والفاجرة » فى عدد أول أبريل ١٩٨٦ من جريدة الأهرام ، حيث فرّق بين المقاصد والوسائل ، وبين الإمارة البّرة والفاجرة ، واستشهد بابن تيمية والعز بن عبد السلام ، والقرافى والشاطبى وابن عابدين ، ثم ذكر إضافات ابن عاشور ومحمد الغزالى من المعاصرين . ولست فى هذه الكلمة بصدد الحوار حول مضمون تصوره ؛ وإنما أهتم فى الدرجة الأولى بمنهج الحل المطروح . إن البدايات التى تتحرك من آراء طرحت منذ عدة قرون نادراً ما تصل بنا إلى نتيجة ما . ذلك أن عصور الانحطاط وإقفال باب الاجتهاد التى مرت بتاريخنا وقفت بالفكر الإسلامى عند تلك الآراء التى نستشهد بها ، والتى لم يحركها أحد مع حركة المجتمع وتطوره لكى تصل إلينا مواكبة لقضايانا الفكرية والحياتية المعاصرة ؛ لقد كانت أفكاراً ناضجة فى زمانها ، وأدت إلى حلول رائعة لمشاكل أهلها . ويستوى فى ذلك من اجتهدوا فى شرح المقاصد والأهداف ، مع من وضعوا قواعد لأصول الفقه ، مع من باشروا الفتوى لحل مشاكل زمانهم .

إن محاولة وضع ملامح « للحل » يجب أن تبدأ من داخل المشكلة المراد حلها ،

سواء كانت تتعلق بالتخلف والفقر ، أو بالتربية والتعليم ، أو بالثقافة والفنون ، أو بالأخلاق والسلوك الاجتماعى . فمواجهة المشاكل ومسحها إحصائيا ومعرفة أسبابها الحقيقية وتحليلها علمياً ووضع البدائل لحلها هو التسلسل الذى يؤدى إلى النتائج . وهذا هو ما يجب أن يشغل بال العلماء والباحثين فى كافة المجالات ، وما يجب أن يشغل وقت وحياة آلاف الشباب الممتلئين إيماناً بالله وحماساً للإسلام واستعداداً للتضحية بأرواحهم فى سبيله .

يقول الدكتور إبراهيم دسوقى أباظة فى كتيبه عن « استراتيجية التنمية بين الأصالة والتقليد » (القاهرة : الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية) تحت عنوان : الخطأ الشائع ، ما نصه :

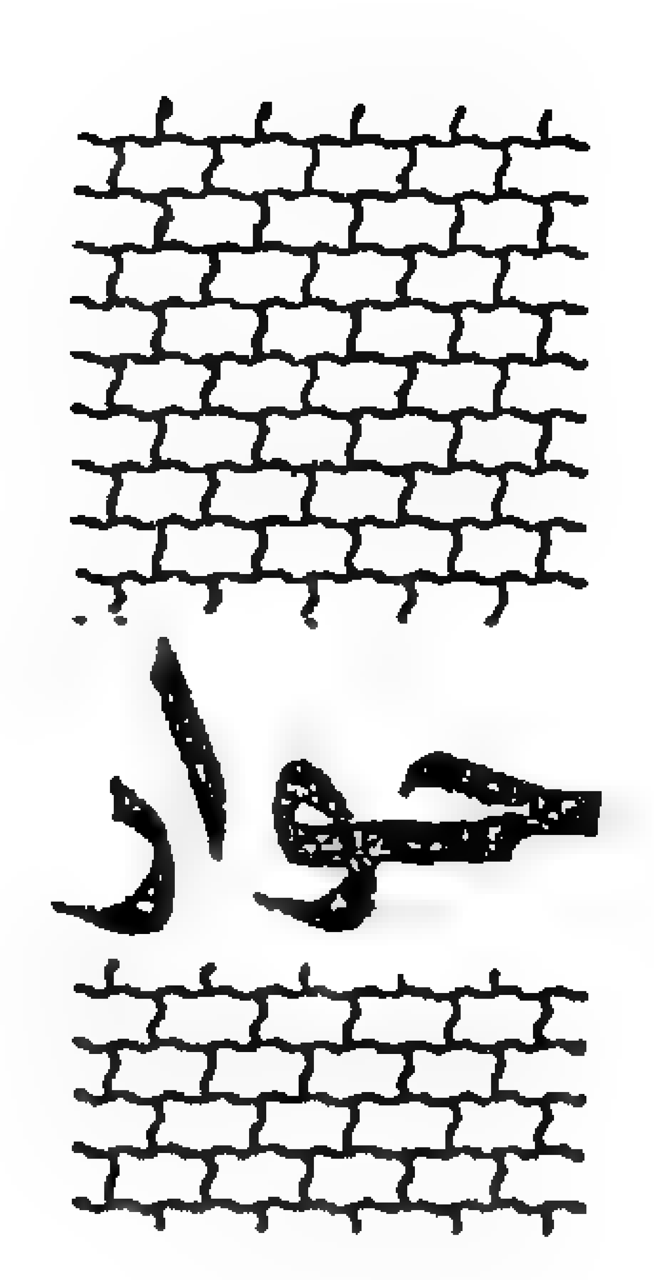
(إن كل المذاهب تتناول أساساً المشاكل المتعلقة بسلوك الإنسان تجاه الإنتاج ، وأخصها ما تعلق بتوزيع عناصره وثماره ، بينما تعتبر أساليب الإنتاج من القضايا التقنية البحتة ؛ ولكننا نجد من يصر فى العمل على اعتبار المذهب شاملاً لأساليب الإنتاج . والحق أن هذه الأساليب والطرق لا تتغير من مذهب إلى آخر بل تظل أصولها قائمة مطبقة مهما اختلف المذهب ومهما تغيرت العقيدة . ذلك أنه يوجد فى العمل ما يسمى بالاقتصاد الأصلى أو الأساسى أياً كان النظام الاقتصادى والاجتماعى والسياسى المطبق . فلابد من توافر عدد من القواعد المعينة والأسس المعينة لتسيير عجلة الإنتاج فى بلد ما أياً كان هذا البلد ، وأيا كان النظام السائد فيه . فحتى تدور عجلة الانتاج مثلاً ، لابد من تكلفة ، وهذه التكلفة لابد لها من قواعد وأصول ، وذلك بصرف النظر عن النظام الاقتصادى المطبق ... والغرض الأسمى من عمليات ضبط وتكييف السلوك البشرى على هذا الاقتصاد الأساسى – كما تؤكد كل المذاهب – هو تسيير النشاط الاقتصادى بصورة مثلى تكفل الرفاهية والعدالة للجميع ، كل ما فى الأمر أن هناك من يقول بإمكانية الأفراد أنفسهم على هذا التسيير ، ومنهم من ينكر عليهم هذه الإمكانية « المذهب الحر والمذهب الجماعى » ولكل من الطرفين حججه وأسانيده) .

ويقول الأستاذ مالك بن نبى فى مقدمة كتابه « المسلم فى عالم الاقتصاد » (بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٩) : (إننا نرى المختصين بالاقتصاد ، يوجهون العتاب أو اللوم إلى الفقهاء ، ويرمونهم أحيانا بالجمود . ويجب أن ننزه فقهاءنا عن هذا العتاب ، ونقول إنه ليس من اختصاصهم أن يدلّونا على الحلول الاقتصادية سواء مستنبطة من القرآن والسنة ، أو غير ذلك ، وإنما اختصاصهم أن يقولوا فى شأن الحلول التى يقدمها أهل الاختصاص هل هى تطابق أو لا تطابق الشريعة الإسلامية) .

وإذا أعدنا صياغة الجملة السابقة لقلنا إن استشارة الفقهاء المعاصرين أو الاستشهاد بآراء السابقين ، إنما هى بمثابة مراجعة حلولنا على أصول الدين وضوابط الشريعة . ولكنها ليست هى الحلول نفسها .

ومن هنا كان المنهج الذى أدعو إليه كتّابنا « الإسلاميين » ، أن يتحركوا ابتداءً من الواقع وليس من التراث ، وأن يدخلوا البيت حاملين أدوات العمل ، وألا يقفوا خارجه رافعين راية « الحل الإسلامى » . فالراية مرفوعة فوق البيت لم ينزلها أحد . ولم يجرؤ أحد – ممن لهم وزن يُذكر – على أن يطالب بإنزالها . ومهما كان حجم الإنحراف ، فهو قديم قدم التاريخ ، وسيظل قائماً ما قام المجتمع البشرى ، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .





بحث على بحث

د . عبد العظيم الديب
كلية الشريعة – جامعة قطر

عرض الأخ الباحث الدكتور محمد رضا محرم فى بحثه (أفكار الآخرين)(*) لقضية من قضايانا المعاصرة – وما أكثرها – التى تحتاج إلى دراسة وتقويم ، وهى طريقة التعامل مع (أفكار) الآخرين: ماذا نأخذ منها ؟ وماذا ندع ؟ وماذا نسكت عنه ؟ وماذا ندفعه ونتصدى له ؟ وماذا نحمل للآخرين من مشاعر ؟ وماذا نكن لهم من عواطف ؟؟

وقد قسّم بحثه إلى قسمين رئيسيين ، تبعا لتقسيم (الآخرين) إلى فئتين :

القسم الأول : بالنسبة (للآخرين) الذين هم منا .

القسم الثانى : بالنسبة (للآخرين) الذين هم غرباء عنا .

وواضح من كلامه أنه يعنى (بالذين هم منا) المسلمين الذين يشاركوننا فى العقيدة والدين ، بل والعروبة أيضا ولكنهم يختلفون معنا فى الرأى والفكر ، والنظر والتقييم لما يحيط بنا من أوضاع ، وما يعرض لنا من مشكلات .

أما (الذين هم غرباء عنا) ، فقد قال : « هم أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافات ، أو حضارات مغايرة لثقافتنا وحضارتنا ، ولو كانوا من بنى وطننا » .

وقد انتهى الباحث فى القسمين إلى نتائج ، ما أظنها تسلم له ، بل تحتاج إلى مراجعة ، وتحتمل المناقشة .

كذلك عرض فى أثناء البحث إلى قضايا ظنها مسلمات وبديهيات ، وإلى أخبار

(*) انظر العدد ٢٩ من المسلم المعاصر (صفر ١٤٠٢ هـ/يناير ١٩٨٢ م) .

اعتبرها حقائق وثوابت ، وظن بها الصدق ، وأخذها مأخذ اليقين ، وبعض ذلك بل كثيرٌ من ذلك ، لا يثبت عند النقد والتمحيص .

عرفانٌ وتقدير :

وبادىء ذى بدء نعرف للأخ الباحث حقَّه ، فنذكر له جهدَه ، واقتدارَه على امتلاك ناصية البحث ، والإحاطة بأطرافه وحواشيه ، ونشكر له توقّد عاطفته وجيشان انفعاله ، وإحساسه بمعاناة أمتنا ، ومشكلاتها ، فهو حقا يكتب من قلبه – يشعر بذلك كل من يملك قدرا من التذوق للكلام – ولا يمارس الكتابة حرفـة ووظيفة ، كما يفعل الكثيرون .

ونعترف أيضا أن هناك نقاط التقاء لا بأس بها بيننا وبينه ، نوافقه على ما جاء فيها ، ونؤيده ، فيما قاله بشأنها .

ونعتذر مسبقا عن عدم إيفاء هذه النقاط حقها ، حتى لا يطول الكلام ، ويكفى أن نعرض بالتوضيح والتدليل للمآخذ والهفوات ، ليسلم له ما بقى بعد ذلك ، مما قد نشير إليه مجرد إشارة أثناء الكلام ، وما أحسن ما نحفظ من موروثنا الثقافى : « كفى بالمرء نبلا أن تعد مثالبه » .

إيجاز قبل تفصيل :

ويمكن أن نجمل ملاحظاتنا سواء ما يتعلق منها بالمنهج والشكل ، وما يتعلق بالموضوع فيما يلى :

- مصادر البحث .
- توثيق الأحداث والأخبار .
- عدم الإحاطة والشمول .
- التجاوز فى تفسير أحداث التاريخ .
- وضع النتائج قبل البحث .
- الوقوع فى التناقض .
- جموح التعبير .
- إتيان ما نهى عنه .
- النتائج لا تسلم له .

وقد لا يكون من المستحسن ، أو المناسب ، بل من الميسور تناول هذه الجزئيات منفصلة بعضها عن بعض ، فلا علينا إذا أطلقنا الحديث عنها ، فى غير تفصيل أو ترتيب ، وإنما نترك السياق يجمع بينها ويفرق حسب الملابسات ، ودون ارتباط بهذه العناوين .

اتجاه صائب ونهج رشيد :

أعنى بهذا الاتجاه الطيب ، وذلك النهج الرشيد ، ما لجأ إليه الباحث من استقراء أحداث التاريخ ، وتتبع جذوره ، والتأمل فى حَلقاته ودوراته ، ورؤية أثر ذلك الماضى فى واقعنا ؛ فهذا لا شك أول غائب من شروط نهضتنا ، فنحن فى حاجة إلى التعرف الاستيعابى على تاريخنا ، وما لم ندرس تاريخنا دراسة واعية فسيظل أحد أركان وعينا بحاضرنا ومستقبلنا غائبا ؛ **فالتاريخ ليس علم الماضى ، ولكنه علم**

الحاضر ، وعلم المستقبل معا ، « ونحن للآن حتى يومنا هذا لم نخضع دورتنا الحضارية – وهى قوة الارتكاز التى ننطلق منها – لعلمية التاريخ ولا لفلسفته »[1] .

فحين يتجه الأخ الباحث للتاريخ باحثا عن جذور قضية من قضايانا المعاصرة لابد أن نهنئه على ذلك ، ونشكره له ، جاء فى مقدمة بحثه : « وحتى نرشد تعاملنا مع ، وموقفنا من ، أفكار الآخرين ، وحتى نتقن كيف نقومها ، وكيف نتعامل معها ، وكيف نستفيد منها ، **فإننا ولابد مضطرون إلى التعرف على هؤلاء ، فى الموروث التاريخى ، وفى الواقع المعاش سواء كانوا منا ، أو كانوا عنا غرباء »**

وقال مؤكدا لقيمة البحث عن جذور قضايانا ، والوعى بتاريخها : « .... ومنذ انبثاق الدعوة المحمدية الربانية زمانا ، ومن أرض المبعث بمكة مكانا ، نبدأ مسيرتنا فى الزمان والمكان ، علنا نعى دروس التاريخ ، ونستوعب حتميات السنن الإلهية ، ونستفيد من حكمة الممارسات المحمدية ، ونخلع عن أعيننا عمايات الوهم والجهل التى ابتلينا بها . وطال مها البلاء !! » ص ٨ ع ٢ س ١٣

نعم ، وأهلا ومرحبا ، بالتعرف على دروس التاريخ ، وحتميات السنن الإلهية

وحبذا لو اتبع كل الباحثين هذا المنهج فى دراسة قضايانا .

ولكن :

وما أخطر (لكن) هذه ، حينما اتجه الأخ الباحث إلى تاريخنا يستقرئه ويستنطقه ، ويعتبر به ويتعظ ، إذا به – غفر الله لنا وله – يغير الهدف والغرض ، فيأخذ فى محاكمة تاريخنا كلّه ، ويشبعه جلدا وركلا وصفعا ، وتهوينا وتحقيرا ، ثم يشنقه ويصلبه ، وهذا أقل وصف لما فعلهُ الكاتب الباحث بتاريخ أمتنا ومجدها وعزها

إدانةٌ مسبقة للتاريخ

بل إنه قبل أن يبدأ بحثه كان قد سجل النتيجة ، ويقينى أنها أفلتت منه من غير أن ينتبه لها ، اسمع إلى قوله بعد سطرين من مقدمة بحثه : « أما الذين هم منا دما ، ودينا ، وتاريخا ، **فلدينا من الموانع الموروثة ما يحول دوننا والتفاهم معهم . أو الفهم عنهم ، أو الإنصاف فى تقويمهم قولا وعملا »** كذا . ولست أدرى فيم العناء والبحث ؟ إذا كان **قد حكم أن موروثات التاريخ تحول دون الفهم والتفاهم مع الآخرين وإنصافهم .**

هذا رأيه فى أمته وتاريخها مسبقا ، وقد حاول أن يدخله علينا من باب حديث

---

(١) دكتور رشدى فكار (من محاضرة بعنوان الإنسان العربى بين التأزم والانطلاق) .

متحضر : باب البحث العلمى ، ولكن سبقَه قلمُه ، ورحم الله أمير المؤمنين الفقيه الأديب (أبو جعفر المنصور) حين قال فى إحدى خطبه : « إنه ما أسر أحدٌ معصيةً قط إلا ظهرت فى آثار يده وفلتات لسانه » .

أىّ تاريخ هذا ؟

فى محاولة الأخ الباحث تحليل التاريخ ، واستقرائه ، للوصول إلى دروسه وحتمياته – كما وعد بذلك – وقع بعيدا عن التاريخ !! ولست أدرى كيف وقع هكذا بعيدا بعيدا ؟؟

(يقينى أن ما أوقعه فى ذلك ، إنما هو ذلك التاريخ المشوَّه ، الذى درسناه فى التعليم العام ، ودرسه المختصون فى التعليم الجامعى ، وقرأناه قصصا وأعمالا أدبية متنوعة ، فاستقرت فى ذهننا صورةٌ مستبشعة لأمتنا منذ فجرها ، منذ يوم السقيفة ، ولذا بدأ كاتبنا بحثه فى التاريخ ، أو عن التاريخ ، بعد أن كان قد حكم عليه ، وانتهى من حكمه . كما أشرنا آنفا) .

وأخرى !!!

والثمرة التالية لهذا تعجله بالإدانة لبنى مروان استطرادا ، قبل أن يأتى دور الحديث عنهم ، فعلى حين يتحدث عن الفترة التالية لفتح مكة فى عهد الرسول ﷺ ، تراه يجمح به القلم ، كاشفا عما يمور فى نفسه بدءا ، فيقول وهو يتحدث عن الطوائف التى أسلمت بعد الفتح : « وأول هؤلاء طائفة الطلقاء من أهل مكة ، **والتى خرج من جوفها بنو مروان ، الذين أفسدوا على ذى النورين عثمان بن عفان حكمه ، ثم تاجروا بقميصه ، ثم حاربوا عليا بن أبى طالب كرّم الله وجهه ، حتى أقاموا دولة الطلقاء من بنى أمية** » ص ١٥ ع ١ س ١٠ .

هكذا فى عجلة من أمره يريد أن يقذف بما فى داخله ويرتاح ، ولا ينتظر حتى يأتى مجال الحديث عن بنى مروان وأوانه .

أوليات المنهج وأبجدياته :

حين يكون البحث عن التاريخ ، لمن يريد أن يقرأ التاريخ ، أو يتعلم التاريخ ، فمن البديهى أن يتجه إلى كتب التاريخ ومصادره ، لا إلى كتب أخرى غير كتب التاريخ .

أما حينما يكون البحث عن التاريخ لتحليله واستنتاج دروسه ، فالواجب حينئذ أن يتجه الباحث لا إلى كتب التاريخ فحسب ، بل إلى أصدقها وأوثقها ، ولابد له حينئذ من الموازنة ، والمقارنة ، والتصحيح والترجيح ، حتى لا يحلل من الوقائع إلا أثبتَها ومن الأحداث إلا أصدقَها ، ومن الأخبار إلا أوثقَها .

فإذا أدار باحثُنا ظهره لكل كتب التاريخ والمؤرخين ، وراح يبحث عن تاريخ

الإسلام والمسلمين ، فى كتابات طه حسين ، ومحمد حسين هيكل ، وأحمد أمين فأعتقد أنه لا يريد البحث عن التاريخ ، ولا فى التاريخ ، وإنما يريد أن يثبت فكرة مسبقة لديه ، ورأيا اعتنقه ، وهذه أخطر آفات الباحثين .

وليعذرنى الأخ الدكتور فأنا لا يمكن أن أصدق أن باحثا يريد البحث فى الأدب والنقد مثلا ، فيتجه إلى كتب الطبرى وابن الأثير وابن كثير وابن خياط ، وغيرهم ويترك كتب ابن سلام وعبد القاهر وقدامة بن جعفر ، (وأبى هلال العسكرى ، وابن المعتز) . إنه إن فعل ذلك لا نعده مخطئا ؛ فمثل هذا لا يحدث خطأ وأترك لكم وصفه والحكم عليه .

نوعٌ من التفكير فات أوانه :

إى وربىّ كنا نظن أن هذا اللون من التفكير الذى يقوم على التقاط مثار من الأحداث والوقائع المختلفة ، وعلى لىّ أعناق النصوص ليًا ، وتفسيرها من داخل الباحث ، وبمقاييس ومعايير عصره هو ، ومَن حوله هو ، كنا نظن أن هذا أمر قد انتهى ، أو على الأقل كنا نظن أن هذه الوقائع والأحداث المكذوبة ، قد انكشف أمرها وذاع سرُّها ، بعدما نشر من دراسات وتحقيقات ، وثار حولها من مناقشات ومساجلات وكنا نظن أن المُناخ الثقافى العام « للمسلم المعاصر » يجعله قادرا على تذوق مثل هذه الأخبار ، وإدراك خبيئتها بحسه ، وإن لم يفرغ لها بدرسه وبحثه ، وأنها حينما تعرض له ، سيقذفها إلى حيث يليق بها ، وسيجد مدَّ يده ما يدحضها ويقدم له البديلَ الصحيح لو أراد .

الخلاف حول شخص القائد :

تحت هذا العنوان الطريف أراد الأخ الباحث أن يؤكد أن الصراع السياسى على السلطة بدأ فى المجتمع الإسلامى منذ يوم توفى (الزعيم العظيم) يقصد رسول الله ﷺ . حيث صار « التعامل مع الحاكم – سلبا أو إيجابا – يحكمه قانون التكافؤ بين الحاكم وبين المحكوم ، وهو القانون الذى كان يتوقف عن النفاذ فى أحيان كثيرة ، حين التعامل مع محمد بن عبد الله (ﷺ) باعتباره رسولا » ص ١٧ ع ٢ س ٨ .

وقد تغير الخلاف من عصر الرسول ﷺ « وانتقل إلى مستوى آخر فلم يعد يدور حول جزئيات ، أو عوارض يأذن (الزعيم)[1] صراحة أو ضمنا بإبداء الرأى فيها ، بل تطور (الخلاف) **وتضخم ليدور حول الكليات الاجتماعية والسياسية بما فيها القبول أو الرفض ، أو المراجعة الجذرية لقيادة القائد الجديد** » ص ١٧ ع ٢ س ٢٢ .

---

(١) يقصد الرسول ﷺ .

دليله على ذلك :

استشهد على ذلك بما يلى :

أولا : موقف سعد بن عبادة رضى الله عنه سيد الخزرج فقال : « امتنع سعد ابن عبادة رضى الله عنه عن مبايعة أبى بكر ، وطالب عمرُ أبا بكر رضى الله عنهما أن يأخذ بيعتَه عَنوة ، وألا يدعَه حتى يبايع ، ولكن أبا بكر رضى الله عنه أخذ بنصيحة بشير بن سعد رضى الله عنه الذى حذر من إغضاب (الأوس) كذا كتبها والصواب (الخزرج)[1] ، وترك سعدا رضى الله عنه وشأنه ، لم يقهره على إعطاء البيعة ، ولم يعط سعدُ بنُ عبادة البيعة لأبى بكر رضى الله عنه ، ولا لعمر من بعده حتى مات فى الشام ، فى خلافة عمر رضى الله عنه ، بل إنه رضى الله عنه كان لا يصلى بصلاتهم ، ولا يجمع بجمعتهم ، ولا يُفيض بإفاضتهم حتى مات » .

ولست أدرى كيف أناقش الأخ الباحث فى قيمة هذا الخبر !! هل نتحاكم إلى السنة ؟ أم نتحاكم إلى العقل ؟ لقد سمعتُ أحد (مشاهير) مؤرخى عصرنا الذى يزعم أنه مؤرخ مسلم ، سمعتُه يقول : « كم جنى الإسناد على هذه الأمة !! » وقذف بها عوراء بلقاء هكذا أمام جمع من العلماء ، فى أحد المؤتمرات الإسلامية فأخشى إن تحاكمنا إلى الإسناد أن يقول : دعنا من الإسناد ، ومع ذلك نقول له فى إيجاز : إن كتاب الإمامة والسياسة الذى عزوت إليه هذا النص كتاب لقيط ، منسوب إلى غير أبيه ، وحمل ابنُ قتيبة وزرَه ظلما وزورا ، والقضية معروفة منذ القدم ، وعندما نشر العلامة محب الدين الخطيب كتابَ (الميسر والقداح) لابن قتيبة منذ أكثر من خمسين عاما ، ذكر فى مقدمته مآخذ العلماء على كتاب الإمامة والسياسة ، وبراهينهم على أنه ليس لابن قتيبة ، حيث ذُكرت فيه أمور وقعت بعد تاريخ وفاة ابن قتيبة ، كما أنه يروى كثيرا عن اثنين من كبار علماء مصر ، وابنُ قتيبة لم يدخل مصر ، ولا أخذ عن هذين العالمين (انظر العواصم ص ٢٤٨ جـ ٢) .

فمثل هذا الكتاب الذى يتوارى عنه صاحبه ويستحى منه كاتبه ، ولا نعرف لأخباره سندا ، كيف يكون مصدرا لنا عند استقراء التاريخ ، واستخراج دروسه وعبره ؟؟ وهو (كتاب مشحون بالجهل والغباوة ، والركة والكذب والتزوير) (العواصم ص ٢٤٨) .

نقد المتن :

وإذا تركنا سند هذا الخبر ، وما يمكن أن يوجه إليه من طعن يؤكد كذبه واختلاقه ، واتجهنا إلى نقد المتن ، أو النقد العقلى ، كما يحلو للبعض أن يسميه فإننا

---

(١) انظر إمتاع الاسماع ، وحدائق الأنوار : موضوع العقبة الكبرى ، ولعل الذى أوقعه فى الخطأ أن بشير بن سعد خزرجى .

نقول :

إن من أوليات النظر فى متن الأخبار أن تعرض على العقل ، بشرط الإحاطة بظروف البيئة والمناخ الذى وقع فيه الحدث ، وطبيعة الأحوال والملابسات إحاطة تامة حتى يكون الناظر فى متن الخبر كأنه يعايش الحدث فى وقت وقوعه ، ويتبع هذا ، بل قبل هذا أن يكون على علم بأخبار الرجال الذين وقع منهم الحدث المروى ، وأن يكون لديه من أخبارهم ، ما يكفى لمعرفة صورتهم النفسية والخلقية ، معرفة كاملة صحيحة ، فإن ذلك مفتاح النظر فى المتن ونقده .

فإذا قيل لنا : « إن سعد بن عبادة امتنع عن مبايعة أبى بكر ، وعن مبايعة عمر من بعده ، وخرج إلى الشام ، وكان لا يصلى بصلاتهم ، ولا يجمع بجمعتهم ، ولا يُفيض بإفاضتهم ، إذا قيل لنا ذلك ، لابد أن نسأل الأسئلة التالية :

١ – من سعد بن عبادة ؟ وماذا عن خلقه ، ومواقفه ، وتاريخه حتى هذا الموقف ؟

٢ – لماذا وقف هذا الموقف ؟

٣ – كيف كانت الظروف والأحوال عندما وقف هذا الموقف ؟

فعند السؤال الأول نجد الإجابة : سعد ابن عبادة ، سيد قومه الخزرج وأحد النقباء ليلة العقبة وقد بايع ليلتها[1] على حرب الأحمر والأسود من الناس . وأخذوا العهد على مصيبة الأموال وقتل الأشراف ، وعندما سألوا الرسول : ما لنا بذلك ؟ قال : « الجنة » وشهد المشاهد كلها ، **وأحد رجلين استشارهما النبى ﷺ فى إعطاء ثلث ثمار المدينة لعيينة بن حصن الفزارى يوم الخندق ، فقالا معتزين بالإسلام ورسوله : (... أفحين أكرمنا الله بالإسلام ، وأعزنا بك نعطيهم أموالنا ؟ والله لا نعطيهم إلا السيف)**[2] وهو صاحب الراية يوم فتح مكة ، وكان يلقب بالكامل ، ودعا له النبى ﷺ فيما رواه أبو داود : « اللهم اجعل صلواتك ورحمتك على آل سعد بن عبادة » .

ثم لماذا وقف سعد بن عبادة هذا الموقف ؟

ما عائد هذا المنصب ؟ وما مردوده ؟ أمن أجل مالٍ يعود عليه ؟ وهو يعلم ظاهرَ الأمر وباطنَه ؟!! وأن من كان قبله ﷺ كان يمضى عليه الشهر والشهران ، ولا طعام له ولأهله إلا التمر والماء !!

أمن أجل المال ؟ وهو يرى الدولة الإسلامية الناشئة تقتضى من أهلها أن يبذلوا فضولَ أموالهم ، إنَّ لإخوانهم الذين لا مال عندهم ، وإنَّ للصالح العام وإقامة

---

(١) انظر ابن هشام .

(٢) انظر حدائق الأنوار : ٥٨٨/٢ .

الدولة ، أمن أجل مالٍ ، وهو واحد من الذين قال القرآن الكريم فيهم : ﴿ والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾[1] وقد نزلت هذه الآية عندما قسم النبى ﷺ فىء بنى النضير ، وأعطى المهاجرين ، ولم يعط الأنصار فطابت نفس الأنصار ، ورضوا ، ووقوا شح أنفسهم .

أمِن أجل مالٍ ؟ وهم الذين تربوا فى أحضان مدرسة رسول الله ﷺ ، وعلموا مقدار هذه الدنيا وقيمتها .

أم من أجل جاهٍ وسلطان ووجاهة فى الدنيا ؟ وهم الذين رأوا كيف تحولت القيادة فى الدولة الإسلامية إلى تبعات ثقال ، وكيف أخرجها محمد ﷺ من صورتها القبلية ، حيث كانت ترتبط بالعصبية والنسب ، وبالغنى والجاه ويتوارثونها كابرا عن كابر ، فصار ولاة محمد ﷺ وعماله ، لا يقاسون بأى مقياس من هذه المقاييس ، وكان قمة هذا التغيير للمفاهيم القبلية الجاهلية هو تولية أسامة بن زيد قيادة الجيش ، وهو الفتى اليافع فى نحو سبعةَ عشرَ عاما من عمره ، وليس من أصحاب النسب والحسب ، على حين كان فى الجيش من كان من شيوخ الصحابة ، وذوى المنزلة فى الإسلام وقبل الإسلام .

فأى جاهٍ كان يحرص عليه سعدُ ابن عبادة ، ويخاصم الخليفتين من أجله ، ويخرج إلى الشام غضبا أن حرماه منه .

ثم إذا جئنا للسؤال الثالث : كيف كانت الظروف والأحوال عندما وقف هذا الموقف ؟ نستطيع أن نجيب قائلين : أفى مثل هذه الحال ؟ يوم وفاة رسول الله ﷺ وقلوب المسلمين خاشعة هالعة ، والصدمة قد أخذت بالعقول وذهبت بالألباب ؟ أفى مثل هذه الحال تتطلع النفوس إلى الدنيا والحياة وإلى الرئاسة والسلطان ؟

ثم إن هذا الخبر بهذه الصورة يحمل فى ثناياه دلائل كذبه واختلاقه ، فما معنى لا يُفيض بإفاضتهم ؟ إن الإفاضة هنا المراد بها الحج ، فهل لأمير الحج الذى يحج بالناس قيادة الحجيج فى أثناء المناسك ، بحيث لا يطوفون إلا وراءه ولا يخرجون إلى الموقف إلا وراءه ، ولا يفيضون من عرفة إلا وراءه !! هل هذه صورة الحج المفروض المعروفة فى كتب الفقه ؟

يعنى هل الحج يؤدى فى جماعة وله أمير قائد كالإمام فى الصلاة ؟ أعتقد أنه لم يقل بهذا أحد ، وإنما هو جموح القلم الذى يكشف عن الهوى ، لدى صاحب هذا الخبر، فأتبع الصلاة والجمعة الحجَّ ، حتى

---

(١) سورة الحشر : ٩ .

يكمل صورة الخروج عن الطاعة لسعد ابن عبادة .

ثم إذا كان فى الشام فكيف يصلى بصلاتهم ويجمع بجمعتهم ؟؟

أم تراه يريد أنه لا يصلى وراء أمرائهم على الشام ؟

فكيف كان يصلى إذاً ؟ فإذا قبلنا (مع ما فى ذلك من منتهى الشطط) أنه ظل يقاطع المساجد والجماعة فى الصلوات الخمس (مع استحالة هذا من مثله) فكيف نقبل أنه قاطع الجمعة ، وراء أمرائهم ، فكيف يصليها ؟ والجمعة لا تصح إلا فى جماعة كما هو معلوم من الدين بالضرورة ، لا يحتاج إلى إشارة ، أو تنبيه ، هل يمكن لمثل سعد بن عبادة أن يترك الجمعة ، وهو الذى يعلم الوعيد الشديد على تركها . إن الجمعة فرض بنص القرآن الكريم : ﴿ إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله ﴾ (سورة الجمعة : ٩) .

وفى الحديث الصحيح الذى رواه مسلم وأحمد والنسائى : « لينتهين أقوام عن وَدْعهم الجُمعات ، أو ليختمن الله على قلوبهم ، ثم ليكونن من الغافلين » وفى حديث رواه الخمسة وابن حبان والحاكم والبزار ، وصححه ابن السكن : « من ترك ثلاث جمع طبع الله على قلبه » .

أيتصور من سعد بن عبادة أن يترك الجمعة ؟ إن من يقول هذا ، لا يدرك خطورة ما ينسبه إلى سعد ؛ لأنه لا يدرك الحكم الشرعى لما ينسبه إليه ، ويدّعيه عليه ولا يعرف عن حياة (نقيب العقبة) الذى بايع على الجهاد ، ونصرَ وآوى ، وحمل اللواء بين يدى رسول الله ﷺ ، لا يبغى إلا الشهادة فى سبيل الله ، بائعا هذه الدنيا بكل أعراضها .

إن من يقول هذا عن سعد بن عبادة ، ما عرف عنه إلا أنه (سيد الخزرج) وكل ما أخذه من معطيات النص ، هو كلمة (سيد الخزرج) فترجمها إلى (زعيم الخزرج) وعلى الفور قفز إلى ذهنه صورة زعماء الأحزاب فى عصره ، تصور (ديجول) حينما أُسقط فى الانتخابات ، فاعتزل السياسة وانجحر بعيدا عن الأضواء ، إلا أنه رأى أن ديجول زعيم عصرى ديمقراطى ، فلم يعالن بخصومة ، أما سعد ، فقريب عهد بجاهلية ، ومن هنا أعلن العصيان والتمرد ، وعالن بالخصومة ، أو ربما قفز إلى ذهنه صورة (إيدن) رئيس ورراء انجلترا فى سنة ١٩٥٦ م ، حين حيل بينه وبين كرسى الرئاسة ، وكيف أوى منعزلا فى جزيرة (جمايكا) فى وسط البحر .

ولكن كان ينبغى عليهم وقد جعلوه زعيما حزبيا ، أن يسألوا كيف كان موقف أنصاره ؟ وأتباعه ؟ ولماذا لم يغضبوا له ، ويثوروا من أجله ؟ ولماذا لم يستنفرهم ؟ لم يحفظ لنا التاريخ اسمَ واحد من الخزرج امتنع عن البيعة ، وهب أنهم

غلبتهم تقواهم ، فجعلوا غضبهم لله ، ورضاهم فى الله ، ألم يكن ذلك ليعطفَ سعدَ بن عبادة إلى طريق الهدى الذى عاش له ، وجاهد فى سبيله ؟؟ وهل من المعقول (بالعقل المتحضر) أن يتخلف عن سعد كلُّ آله وعصبته ، فلا تعى ذاكرةُ التاريخ اسمَ واحد منهم ؟ مع توفّر الدواعى على نقله ، ذلك أن أبا بكر رضى الله عنه كان فى أمس الحاجة إلى من يقف معه ، حيث ارتجت الجزيرة كلُّها وأرجفت ، ولم يبق مع أبى بكر إلا المدينة ومكة وحدهما تقريبا ، فلو خرج عليه خمسة نفر من الخزرج انتصارا لسيدهم ، لشاع ذلك وذاع !!

ثم إن بقية الخبر تنطق بالخرافة ، حيث يقول : « وظل بالشام حتى قتلته الجن ، ولم يعلم الناس بموته حين سمعوا وهم فى المدينة صارخا يقول : (نحن قتلنا سعدَ ابنَ عبادة) سمعوا صوته ولم يَرَوا شخصه » .

والأخ الباحث لم يذكر هذا الجزء الخرافى من الخبر ، لأنه رجل عصرى لا يقبل الخرافة ، ولكن كان ينبغى أن يلفته هذا إلى عقلية رواته ومختلقيه كله ، فيطرحه وراءه ظهريا .

وربما بدا أن نقد خبر كهذا لا يستحق كل هذا الجهد ، وهذا العناء ، وهو على أية حال رواية من بين الروايات المتعدّدة فى هذه الجزئية من التاريخ ، قد لا نصل فى تكذيبها إلى درجة القطع ، كذلك قد لا نصل فى تصديقها إلى درجة اليقين .

والجواب أن هذا الكلام قد يُحتمل حين يبقى الخبر ، مجرد تاريخ يقرأ أما حينما يكون هو (الحدث) الذى يُعتمد عليه ، لنفسر تاريخَنا على ضوئه ، ونفهم نفسية عصرنا فى نوره ، ونفسر سلوكَنا فى هديه ، فعندئذ يختلف الأمر . ولابد حينئذ من النقد والتمحيص ، مهما اقتضانا ذلك من الجهد والبحث ، وإلا فالحدث المختلق ، سيؤدى إلى تفسير غير صحيح ، والتفسير الخاطىء سيؤدى إلى فلسفة خاطئة ، وبالتالى إلى قرارات خاطئة ، ونكون قد وجهنا أنفسنا إلى الانتكاس والارتكاس ، بأيدينا بسبب تعجلنا فى فلسفة أحداث غير حقيقية وتحليل أخبار غير صادقة ، أو غير منطقية .

ثم إن الأخ الباحث قد يكون له عذر إذا لم يكن فى الحادثة إلا خبر واحد فليس له عن تصديقه ، والاعتماد عليه مندوحة (مع أن ذلك غير صحيح ، فوحدة الخبر لا تكسبه صحة فى نفسها) ولكن فى المسألة من الروايات ما يقطع بأن سعد بن عبادة بايع فى نفس اليوم ، بل إن الذين شقشقوا بالخلاف حول أبى بكر وإمامته كانوا يذكرون امتناع على كرم الله وجهه ، ولم يذكر أحد منهم امتناع سعد إلا واحدا أو اثنين .

فهذا الخبر جاء على عدة صور :

(أ) منهم من رواه من غير تعرض لمخالفة سعد بن عبادة وموافقته » ....

يقول عمر : فقلت لأبى بكر : ابسط يدك يا أبا بكر ، فبسط يده فبايعتُه ، وبايعه المهاجرون ، ثم بايعته الأنصار . ثم كانت بيعة العامة من الغد » . وهذه رواية البخارى[1] وغيره من كتب السنة التى لم تذكر أىَّ خلاف على بيعة أبى بكر ، لا لأنه لم يقع خلاف ، وإنما كان هناك نقاش وتبادل رأى انتهى بالإجماع على أبى بكر[2] .

(ب) منهم من روى الخبر وقال : إن سعد بن عبادة امتنع عن البيعة أولا ، ثم بايع فى نفس اليوم الذى بايع فيه الناس . (روى هذا الطبرى) وحكاه عنه ابن خلدون فى تاريخه[3]، ومع أن ابن خلدون حكى رواية امتناع سعد بن عبادة وخروجه إلى الشام بتفصيل ، إلا أنه يتشكك فيها ، وذلك حين يقول : « ولم يخالف فى بيعة أبى بكر إلا سعدُ بن عبادة – إن صحح خلافه– فهو يحكى خبرَ امتناع سعد بن عبادة ، إلا أنه يعلن التشكيك فى هذا الخلاف[4] .

وروى أحمد فى مسنده أن أبا بكر قال لسعد بن عبادة : قد علمتَ يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد : « قريش ولاة هذا الأمر فبَرُّ الناس تبع لبَرهم ، وفاجرهم تبع لفاجرهم » فقال له سعد : صدقت نحن الوزراء ، وأنتم الأمراء .

(ج) منهم من روى خبرَ امتناع سعد وإصرارَه على الامتناع عن البيعة حتى وفاته ولم نر أحدا (غير صاحب الإمامة والسياسة) أضاف « أنه كان لا يصلى بصلاتهم ولا يجمع بجمعتهم ، ولا يُفيض بإفاضتهم » ، ولم نر خبرَ محاولة عمر إجباره على البيعة ، ونَهْى أبى بكر له عن ذلك ، إلا فى هذه الرواية التى اختارها باحثنا (ليستخرج منها عبر التاريخ ودروسه) .

فإذا كان الخبر جاء على عدة روايات بهذه الكيفية ، ولم نتخذ النظر فى السند سبيلا إلى الترجيح ، وإنما اتخذنا النظر فى (متن الخبر) هو السبيل للاختيار فأى الصور أقرب لروح العصر ؟ وأيها أشبه برجاله ؟ وأيها أليق بأهل هذه الفترة ؟ إن الذين ينادون بالتجرد من العواطف والاتجاهات ، ويطالبون بالنظر العقلى المجرد ، ويدعون للبحث المنهجى الذى لا يرفع أحدا فوق النقد ، هؤلاء العصريون المنهجيون العقلانيون ، لو حكموا عقولهم فعلا وفتحوا عيونهم فعلا ، وتجردوا من الاتجاهات والعواطف فعلا ، لوجدوا فى

---

(١) حدائق الأنوار : ٢/٧٦١ (لابن الديبع الشيبانى) .

(٢) انظر على سبيل المثال مجمع الزوائد جـ ٥ باب الخلفاء الأربعة .

(٣) تاريخ ابن خلدون : جـ ٢ ق ٢ص ٦٤ .

(٤) ممن روى امتناع سعد ابن عبادة ، ولحوقه بالشام ، وقتل الجن له ، ابن سعد فى طبقاته ، وأشار ابن خلدون بعد إيراده هذا الخبر إلى تشككه فيه قائلا : « وللناس ولوع بحكاية الغرائب والخلاف والنزاع » جـ ٢ ق ٢ص ٦٤ .

عداد المستحيل عقلا ، أن رجلا مثل سعد بن عبادة يحدث منه هذا الذى نسبوه إليه ، من مفارقة الجماعة ، وترك الصلاة مع المسلمين ، واعتزال جماعتهم وترك صلاة الجمعة . كل ذلك لأنه لم ينتخب خليفة !! سبحان الله .

كيف يكون هذا وهو الذى بايع ليلة العقبة على حرب الأحمر والأسود وعلى مصيبة الأموال ، وقتل الأشراف بغير ثواب إلا الجنة .

* * *

ثانيا : امتناع على بن أبى طالب عن البيعة:

هذا هو الحدث الآخر الذى ساقه الباحث دليلا على الخلاف حول شخص القائد ونص عبارته : « وشخصية عامة أخرى ، كانت تمثل نواةً لتجمع حزبى هلامى آخر ، كان لأبى بكر رضى الله عنه منها موقف مشابه :

- فقد أبى علىٌّ بنُ أبى طالب كرم الله وجهه البيعةَ لأبى بكر .

- وطلب الأمر لنفسه .

- وساندته فاطمة رضى الله عنها زوجتُه وبنت عمه[1] .

- كما سانده كثيرون من بنى عبد المطلب » ا . هـ بنص حروفه ص ١٨ ع ٢ ، س ١٤ .

وبعد هذه الدعاوى الأربع العراض ، التى تنوء بالواحدة منها الجبال ، والتى وجهها إلى على كرم الله وجهه ، يستمر فيكملها بدعاوى ثلاث أخر ، يوجهها إلى عمر ابن الخطاب :

- «يطالب عمر رضى الله عنه بإكراه على كرم الله وجهه على البيعة » .

- « بل ويجمع الحطب حول بيت على وبيت زوجته فاطمة بنت رسول الله ﷺ » .

- « ويهدد بحرق البيت على من فيه من شيعة علىّ إن لم يخرجوا لبيعة أبى بكر » ا . هـ . بنصه ص ٨ ع ٢ : (**يُذكر لتحرير المسلم المعاصر أنه علق على هذه الرواية ، بأنه لم يعثر لها على أثر فى المراجع التاريخية المعتمدة**) .

ثم يستمر فى توجيه الاتهامات وإقامة الدعاوى فيقول :

- « ويهمنا أن نسجل الدور الذى قام به بنو أمية محاولين إذكاء الخلاف بين بنى هاشم وبين أبى بكر رضى الله عنه » . ويذكر قصة إغراء أبى سفيان لعلى والعباس وبنى عبد مناف عامة ، بالخروج على أبى بكر ، قائلا لهما : « إنى أرى عجاجة لا يطفئها إلا دم » وواصفاً لهما بأنهما الأذلّان ، إذ قبلا خلافةَ أبى بكر .

---

(١) (هكذا فاطمة بنت عم على ، أى أن النبى ﷺ عم على) .

– ويؤكد أن ذلك لم يكن رأياً لأبى سفيان يرتئيه فى هذا الموقف ، وإنما كان كيداً وتدبيرا ، فيقول : « **وهذا الدور الكيدى لبنى أمية والطلقاء منهم على وجه التحديد يجب أن نذكره دائما** » . ص ١٩ ع ١ س ٢٠ (هكذا يجب أن نذكره دائما . ولست أدرى لماذا يجب أن نذكره دائما) .

سقوط هذه الدعاوى :

ولعل هذه الدعاوى أسهل فى الدفع والإسقاط مما قاله عن سعد بن عبادة ، فنحن لا نجد أثرا لهذه الروايات الجامحة فى المراجع المعتمدة ، فمن قال : إن عمر جمع الحطب حول بيت على وفاطمة ، وهمّ بحرق البيت على من فيه ؟ من شيعة على ؟.. ومن قال : إن عليا دعا لنفسه ؟ لم نقرأ هذا فى مرجع من المراجع المعتمدة ، ولا كتاب من الكتب الموثقة ، وإذا كانت رواية انفرد بها راوٍ من الرواة ، فكيف نعوّل عليها وحدها ، ونختارها دون سواها من الروايات المتعددة التى تقول إحداها : « إن عليا عندما سمع بجلوس أبى بكر للبيعة فى المسجد خرج مسرعا عليه قميص ، وليس عليه رداء ، ثم بعدما بايع أرسل لمن يأتيه بردائه فارتداه فى المسجد ، وجلس حتى شهد تمام البيعة لأبى بكر » ، الكامل لابن الأثير ٢/٢٢٠ .

والتى تقول واحدة أخرى منها : « إن عليا لم يحضر السقيفة ؛ لأنه كان مشغولا بتجهيز رسول الله ﷺ، هو والزبير ، وبعض آل محمد « بأبى هو وأمى وبنفسى وبالناس أجمعين » . انظر حدائق الأنوار لابن الديبع : ٢/٧٦٢ .

والتى تقول أخرى منها : « إن عليا وجَدَ فى نفسه ؛ لأنه لم يؤخذ رأيه ، ثم بايع ، ولم يتأخر » . أخرجها الحاكم وصححها ، وموسى بنُ عقبة فى مغازيه .

وهذه الروايات كما ترى يمكن أن تكون كلها صحيحة ، فيمكن أن يكون وجد فى نفسه ، ثم حضر إلى بيته مَن طيّب خاطرَه ، فخرج مسرعا إلى البيعة .

أما أنه دعا إلى نفسه ، فتلك فرية أكبر من أنه امتنع ولم يبايع إلا مكرها أو مضطرا بعد وفاة فاطمة .

وهذا تناقض :

وبدون أن نرهق أنفسنا ونرهق الأخ الباحث معنا ، نحيله على ما ذكره بنفسه فى بحثه على لسان على كرم الله وجهه إذ قال : « **أقبل أبو سفيان بن حرب بن أمية وهو يقول : أين المستضعفان ؟** أين الأذلان على والعباس ؟ وأنشد :

ولا يُقيم على ضيم يراد بـه
إلا الأذلان عيرُ الحى والوتـد
هذا على الخسف محبوس برمته
وذا يُشجُّ فلا يَرثى له أحـد

فقال له على : « إنى وجدت أبا بكر لها أهلا » ا . هـ بنص كلامه ١٩ ع ١ .

ثم نسأله قائلين : « كيف يعترف علىّ بأهلية أبى بكر للخلافة . ثم يدعو لنفسه ؟

أيستقيم هذا فى أى فهم ؟

ولكن هكذا فى كل عصر ، صناع الأكاذيب يتناقضون !!

ثم كيف يجمع عمر الحطب ويحيط به بيت على وشيعته ؟ فكم كان مقدار هذا الحطب ؟ وهل كان بارتفاع البيت ؟ أم بارتفاع نصفه ؟ وكيف جمعَ عمر الحطب ؟ ومن أين ؟ وكم استغرق جمعُ الحطب وحمله إلى ما حول بيت على ؟ ومن عاون عمر فى ذلك ؟ ومن كان معه ؟ ولماذا لم يصف الرواة المولعون بالغرائب هذا الحدث العجيب ؟؟

ثم كيف كان موقف علىّ وفاطمة (بنتِ محمد) ومن معهم ، والحطب ، يُصَفّ ويجمع حول بيتهم ؟ هل أدركوا ما يراد بهم ؟ أم لم يدركوا ؟ وإذا أدركوا هل تشاوروا فى مواجهة الموقف ؟ أم أصابتهم الدهشة بالعجز والوجوم ، فجلسوا فى بلاهة (يريدها الباحث) ينتظرون الموت حرقا ؟

ثم ما موقف عامة المسلمين ، وهم يرون الحطب يجمع حول بيت على وفاطمة بنت رسول الله ﷺ ؟

ثم هل كان عمر فارغا من مهامّ الإسلام والمسلمين ، وارتجاج الجزيرة وإرجافها بالردة ؟ ليجمع الحطب ؟

ثم هل كان حرق البيت يحتاج إلى حطب من حوله ؟ أعتقد أن بيوت ذلك الزمان كانت تقوم على مواد أكثر قبولا للاحتراق من الحطب ، مثل القش والخشب والسعف ونحوها .

ثم هل كان عمر على يقين بأن الجماعة الذين فى البيت لن يقاوموا ، فذهب وحده ؟؟ أم أعد كمينا معه ؟ ومن هم ؟ وكم عددهم ؟ هذه أسئلة نضعها أمام العقل المعاصر ، ونقول (للعقلانيين) تعالوا نحاكمكم إلى العقل . فهاتوا برهانكم إن كنتم صادقين !!!

ففى أى (عقل) تجوز هذه الرواية ؟ وبأى منطق تسوغ ؟ (لا نريد أن نتحاكم إلى علم الجرح والتعديل ، ونقد رجال السند ، ورواة هذا الخبر ، فذلك علم ليس من مستحدثات العصر ومنجزاته ، ولا يروق عند من يدعوننا إلى « العقل ») .

ولذا سنعرض روايات أخرى ، وردت فى نفس القضية ، ونضعها أمام (العقل) المعاصر ، ونسأل :

- أيها أقرب لعلى كرم الله وجهه ؟
- وأيها أليق بطبعه ؟
- وأيها أشبه بسابقته والمأثور عنه ؟

ثم : لماذا اختار (العقلُ) المعاصر هذه الرواية دون باقى الروايات ؟

هذه هى الحقائق :

أخرج الدارقطنى عن ابن عمر قال : لما برز أبو بكر واستوى على راحلته (أى يريد الخروج لقتال المرتدين بنفسه) أخذ على بزمامها ، وقال : إلى أين يا خليفة رسول الله ؟ أقول لك ما قال لك رسول

الله ﷺ يوم أحد : شِمْ[1] سيفك ، ولا تفجعنا بنفسك ، وارجع إلى المدينة ، فوالله لئن فجعنا بك لا يكون للإسلام نظام أبدا » وأخرجه الساجى عن عائشة أيضا . (انظر كنز العمال : ١٤٣/٣ ، وانظر البداية : ٣١٥/٦ ، وانظر حياة الصحابة : ٨٣/٢) .

روى البخارى بسنده عن عقبة ابن الحارث قال : « رأيت أبا بكر رضى الله عنه . وحمل الحسن ، وهو يقول : بأبى شبيهٌ بالنبى . ليس شبيهٌ بعلى . وعلى يضحك » (مناقب الصحابة : فتح البارى : ٩٤/٧) وقد ذكر ابنُ كثير فى البداية والنهاية : ٢٨٦/٥ . أن ذلك كان بعد وفاة الرسول ﷺ .

ومن الثابت الذى لا نعلم قائلا بخلافه ، أن على بن أبى طالب رضى الله عنه كان أحد أربعة من أبطال الصحابة ، جعلهم أبو بكر على أبواب المدينة ، حينما خلت من المقاتلين بعد تسيير الجيوش لحرب المرتدين ، وهؤلاء الأربعة هم : على ، وطلحة والزبير ، وعبد الله ابن مسعود ، رضى الله عنهم وأرضاهم جميعا (راجع على سبيل المثال تاريخ ابن خلدون : ٦٥/٢) .

كذلك ثبت أن عليا كرم الله وجهه كان موضع استشارة أبى بكر رضى الله عنه ، فى مهمات الأمور ، وعظائمها ، وفى تسيير الجيوش خاصة ، أخرج ابن عساكر : ١٢٦/١ عن الزهرى عن عبد الله بن أوفى الخزاعى رضى الله عنه ، أنه قال : لما أراد أبو بكر رضى الله عنه غزو الروم دعا عليا وعمر ، وعثمان ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبى وقاص ، وسعيد بن زيد ، وأبا عبيدة ابن الجراح ، ووجوه المهاجريـــن والأنصار .. فقال أبو بكر : ما ترى يا أبا الحسن ؟ فقال : أرى إن سرت إليهم بنفسك ، أو بعثت إليهم نُصرت عليهم إن شاء الله .... لقد سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لا يزال هذا الدين ظاهرا على كل من ناوأه ، حتى يقوم الدينُ وأهله ظاهرون »[2] .

إن الباطل كان زهوقا :

أمام هذه الأخبار الثابتة والحقائق تزهق الدعاوى الباطلة ، ولا يبقى لها فى ميزان البحث والحق كيان ، فكيف يعقل أن يكون من هُدِّد بحرق بيته ، وجُمع الحطب حوله مستشارا ووزيرا ؟ وكيف يكون من يدعو إلى نفسه مقاتلا بين يدى من خرج عليه وامتنع عن بيعته ؟ وكيف ...؟ وكيف ...؟

أسئلة كثيرة لا نجد لها جوابا عند (العقلانيين) الذين يحتكمون إلى (العقل) ويزنون به الأمور .

---

(١) أغمد سيفك .

(٢) حياة الصحابة ٤٤٨/١ .

لا مجال للتحول بالتغيير :

وأخشى أن يمارى أحد هؤلاء قائلا : إن هذا كان بعد فترة ، من خلافة أبى بكر ، بعد أن تم الصلح بين على وأبى بكر ، والجواب القاطع ، أن ذلك مستحيل عقلا لعدة أسباب منها :

– أن مدة خلافة أبى بكر كلها كانت سنتين وأشهرا ، وليست هذه الفترة بالتى تكفى ليتحول العدوّ المناوىء الذى يدعو إلى نفسه ، ويشق عصا الطاعة ، ويهدِّد بتحريق بيته عليه وعلى شيعته – ليست هذه الفترة بالتى تكفى ليتحول هذا (العدو) إلى مستشار وقائد ، وصديق وحبيب ، لمن ناوأه وتمرد عليه .

– أن عزم أبى بكر على الخروج لقتال المرتدين والذى ردّه عنه علىّ كان فى الأيام الأولى لخلافته .

– إن إقامة علىّ على أبواب المدينة ، وحمايتها كان كذلك فى أول عهد أبى بكر بالخلافة .

ثالثا : كيد بنى أمية للإسلام !!

هذا هو الدليل الثالث ، أو الحدث الثالث الذى اختاره الباحث ، ليخلص منه بعد تحليله لدروس التاريخ التى نتعلمها عند تعاملنا مع (أفكار الآخرين) .

وهو فى الواقع ليس حدثا واحدا بل أحداث وآثار كثيرة لهذا الكيد الذى قام به الأمويون ، فمن ذلك :

– « إذكاء الخلاف بين بنى هاشم وبين أبى بكر » .

– « خضوع عثمان لتطلعات بعض أهله ، ورفع بنى مروان على رقاب الناس » .

– « التوصل إلى السلطة بالدهاء والكذب » .

– « اتخاذ قميص عثمان مبررا مكذوبا لحرب على » .

إن الخلاف فى عهد عثمان قد وصل إلى الكليات والمؤشرات العامة فى المجتمع الإسلامى .

– إن رأى عثمان فى (طبيعة الخلاف) وأنها قميص ألبسه الله إياه ، هو الذى جعله يتخشن فى معاملة كثيرين من خيار الصحابة بعد أن كان معروفا قبل الخلافة بأنه أرفق الناس بالناس ، فضرب بعض الصحابة ونفى بعضهم .

– شمل الخلاف فيما شمل من الكليات طبيعة مالية الدولة الإسلامية ، فقد رأى فيها عثمان أنها (مال الله) الموكول إليهم للتصرف فيه كيفما شاءوا ، بينما رآه الآخرون أنه مال المسلمين .

– أطلق عثمان يده فى بيت المال ، فأعطى الأغنياء ، وبالغ حتى بلغ عطاؤه لزيد بن ثابت مائة ألف ، وحلّى بعض أهله من النساء جواهر كانت فى بيت المال ، وقال : « **لنأخذن حاجتنا من هذا المال وإن رغمت أنوف أقوام** » ص ٢٧ ع ٢

س ١٣ .

– ضجر خازن بيت المال من تصرفات عثمان ، فعلق مفاتيح بيت المال على منبر الرسول فى المسجد وجلس فى بيته . ص ٢٨ ع ١ س ٣ .

– « كان إطلاق عثمان ليده فى الأموال العامة بمثابة الضوء الأخضر لكل عماله فى الأمصار ليمدوا أيديهم حتى إلى أموال الصدقة » . ص ٢٨ ع ١ س ١٠ .

– « أدت السياسة المالية لعثمان رضى الله عنه إلى تنمية طبقة من المنتفعين بالإسلام . وكان أغلبهم من الطلقاء » ص ٢٨ ع ٢ س ١٣ .

– « وجماعة المنتفعين بالإسلام هى التى حالت بين علىّ وبين الثورة التصحيحية عندما قاتلته وخرجت عليه » ص ٢٨ ع ٢ س ٢١ .

– « كان معظم ولاة عثمان غلمانا تثور حول تدينهم وحول أخلاقهم شبهات كثيرة ، ولم يكن لهم شيء من الصلاحيات ينفعهم غير صلاتهم بالخليفة » . ص ٢٨ ع ٢ س ٣٠ .

– خرج على عثمان ثوار الأقاليم .

– « وعارضه شخصيات عامة من كبار الصحابة معارضة سلمية ، إلا أن **قدرتهم على المناورة كانت محدودة ، بسبب تمادى عثمان فى انحرافاته سواء فى أمور الدين أو أمور الدنيا ، ومعاداته لكل من ينصح له بل واعتدائه عليه »** .

ص ٢٩ ع ٢ س ١٢ .

– « إن الخلافات والصراعات هذه **ليست افتعالات تآمرية أو انحرافات أخلاقية ، أو تحريضات عميلة** كما يحاول البعض تصويرها » ص ٣٠ ع ١ س ٢٧ .

– « وإن هذه الأطراف المتصارعة تحولت بعد الصراع بين على ومعاوية إلى صيغة دينية مع أنها فى الأصل سياسية » .

عِرضُ الأمة :

هذه هى مجمل التهم التى كالها الباحث لبنى أمية ، وخليفتهم عثمان بن عفان ذى النورين رضى الله عنه ، وأنى لأعجب – ولعلك تعجب معى كيف تسنى له جمع هذا الحشد الهائل من التهم فى هذه السطور ؟ وكيف صاغ أسلوبه بهذه الحدة العجيبة ؟ التى جعلت كل كلامه سهاما قاتلة ، وحرابا مشرعة وكأنه يطلب ثأرا لم تجف دماؤه بعد !!!

وكل واحدة من هذه الكبائر تحتاج إلى أن نخصها بالحديث ، ونتتبعها بالهدم والنقض والتفنيد ، فهى مفتريات وأباطيل ، كاد بها أعداء الإسلام منذ القدم ، لبنى أمية ، وحُق لهم ؛ فبنو أمية هم الذين زلزلوا عرش الطغاة ، وثأروا للشعوب المستضعفة من الاستبداد الرومانى ، وأذلوا كبرياء القياصرة والأباطرة ، فأتموا تطهير الشام ومصر منهم ، وغسلوا الشمال الأفريقى من رجسهم ، وركبوا وراءهم البحر ، حتى

نزعوهم ، وقطعوا عليهم سبيل التفكير فى أية عودة ، وأحكموا قبضتهم على (رودس) ، و(صقلية) و(قبرص) و(مالطة) فطهروا البحر المتوسط من قرصنتهم ، وأعلنوه بحيرة إسلامية ، وتقدموا منذ فجر دولتهم نحو أسوار القسطنطينية يزلزلونها ، ثم عبروا المضيق (مضيق جبل طارق) يحملون راية الإسلام . حتى ركزوها فى جنوب فرنسا ، وهم فى الطريق يدكون بالعدل والرحمة والعلم معاقل الظلم والجبروت والجهل .

وفى المشرق امتد الجناح الثانى لدولتهم ، حتى أظلوا به دولا ما عرفت قبلهم طعم العدل ، ولا استروحت نسيم الرحمة ، ولا رأت نور العلم ، وسل بلاد السند والهند ، وما وراء النهر وخراسان ، وبخارى وسمرقند ، وخوارزم — يأتك الخبر اليقين ، ويا ويح قتيبة بن مسلم الباهلى وإخوانه ، إذا اطلعوا علينا اليوم ، فرأوا ما نحن فيه من مهانة وهوان ، ماذا سيقولون عنا ؟ وماذا سيقولون لنا ؟

ويا ويحهم إذا علموا أننا مع عجزنا وهواننا ، أو بسبب عجزنا وهواننا نتكفىء على تاريخنا نمزقه ، وعلى أمجادنا نلطخها بالأوحال ، وعلى أسلافنا وسادتنا ، ننبش قبورهم ، ونسحق جماجمهم ، تعويضا عن صغارنا وذلتنا !!!

يا ويح قتيبة وأضراب قتيبة ، إذا اطلعوا علينا ، فرأونا نتطاول على عهدهم وأيامهم ، ونسقط ما بأنفسنا على عصرهم ورجالهم ، إخالهم سيكونون أكرم منا ، كالعهد بهم ، إخالهم سيجردون الجيوش لا للانتقام منا ، والثأر لما فعلناه بسيرتهم وأخبارهم ، بل ليغسلوا عنا عارَنا ، ويرفعوا من الوحل رءوسَنا ، وينفضوا الخزىَ عن جباهنا ، وعندها ستنقشع عن عيوننا غشاوتُها ، وستزول عن قلوبنا عمايتُها .

يا ويحنا !!! إن التاريخ عِرض الأمة ، فلننظر كيف نصنع بعرضنا ؟؟

أى كيد هذا ؟

لقد أبلى الأمويون فى سبيل الإسلام منذ أسلموا ، وكان لهم الفضل فى كثير من أيامه ووقائعه ، قادوا الجيوش ، وقاتلوا ، وناضلوا ، واستماتوا واستقتلوا فى الدفاع عن الإسلام ، ونعرض طرفا من سيرتهم ، لنرى أى كيد هذا الذى كادوه للإسلام ؟

— أبو سفيان :

هذا أبو سفيان بن حرب ، رأس بنى أمية ، يسلم يوم الفتح ، ويجاهد فى سبيل الله ، فيتقدم مع رسول الله إلى معركة حنين ، جنديا فى جنود المسلمين ، وهو الذى كانت إليه راية الرؤساء فى قريش ، ويصدق فى القتال مع رسول الله ﷺ يوم الطائف ، ويتصدى مع من تصدى لأهل الطائف المتحصنين بحصونهم ، ويتعرض لرماتهم ، حتى يفقد إحدى عينيه ، ويأتى إلى رسول الله ﷺ ، فيقول : يا رسول الله ها قد فقدت عينى

فى سبيل الله . فيقول عليه الصلاة والسلام : « إن شئت دعوت الله فردت ، وإن شئت فالجنة » قال : الجنة .

كل ذلك ولما يمض على إسلامه إلا نحو شهر واحد .

ويولّيه رسول الله ﷺ على نجران ، ويظل واليا عليها حتى وفاة رسول الله ﷺ . وقد كلفه الرسول بمهمة أخرى أخطر من الحرب ، من الناحية النفسية ، ذلك أنه وجهه إلى (مناة) فهدمها . وهى التى كانت إلاها يُعبد من أيام .

ثم نلقاه هناك فى حروب الشام يوم اليرموك ، فى الميدان ، فى حومة الوغى ، وهو يومئذ شيخ يدلف إلى الثمانين من عمره ، تحت راية القيادة ، يجالد ويجاهد ، وينادى فى المسلمين يحرضهم ويحثهم ، وكان يقف على الصفوف وهو يقول : الله الله ، إنكم دارة العرب وأنصار الإسلام ، وإنهم دارة الروم ، وأنصار المشركين . اللهم هذا يوم من أيامك ، اللهم أنزل نصرك على عبادك ، وروى يعقوب ابن سفيان ، وابن سعد بإسناد صحيح ، عن سعيد بن المسيب عن أبيه ، قال : « فقدت الأصوات يوم اليرموك ، إلا صوت رجل ينادى : يا نصر الله اقترب ، يا نصر الله اقترب ، فنظرت فإذا هو أبو سفيان » وانجلت المعركة عن ذلك النصر المؤزر ، الذى يمكن أن يسمى (أيضا) بفتح الفتوح . وانجلت المعركة كذلك عن شيخ ضرير فى نحو الثمانين من عمره ، ذهبت اليرموك بعينه الثانية ، فألحقتها بأختها التى ذهبت بها غزوة الطائف . (راجع إن شئت ، أسد الغابة : ١٢/٣ ، ٢١٦/٥ ، الاصابة : ١٧٩/٢ ، الاستيعاب بهامش الاصابة : ٨٥/٤) .

فانظر أى كيد كاده للإسلام هذا الرجل !!!

— هنـد :

هذه العملاقة الجسور ، ذات التاريخ العميق العريض ، التى أخذت بشاربى أبى سفيان زوجها يوم الفتح ، حين أسلم، وأعلن الاستسلام ، ونادت قومها: اقتلوه ... نراها فى اليوم التالى تقول لزوجها : « أريد أن أبايع محمدا فقال لها : قد رأيتك أمس تكذبين ، قالت : والله ما رأيت الله عبد حق عبادته فى هذا المسجد قبل الليلة ،والله إن باتوا إلا مصلين قياما وركوعا وسجودا » قال : فإنك قد فعلت ما فعلت ، فاذهبى برجل من قومك معك ، فذهبت إلى عمر بن الخطاب ، فذهب معها ... الخ . ما هو معروف عن بيعتها .

وما إن يدخل الإسلام قلبها ، حتى نراها تمسك (بالقدوم) تنقض به على صنم لها فى بيتها ، وهى تقول : تالله إن كنا معك لفى غرور .

ويوم اليرموك ، حيث رأينا زوجها أبا سفيان تحت الراية فى قلب الجيش ، رأينا (هند بنت عتبة) خلف الجيش ،

ترتجز محرضة للمسلمين على القتال ، منادية فيهم بالدفاع عن الإسلام ، مخوفة مهددة من تحدثه نفسه بالتراجع ، ومعها النساء المسلمات يمسكن بأعمدة الخيام ، وبالحجارة يتوعدن من تحدثه نفسه بالفرار .

فيالله للإسلام !! أى كيد كادته له هذه المرأة !!

– **ويزيد بن أبى سفيان :**

ممن أسلم يوم الفتح ، ومع النبى ﷺ سار إلى حنين ، ثم الطائف ، واختاره أبو بكر الصديق رضى الله عنهما ليقود أحد جيوش الشام ، وخرج معه يشيعه ماشيا ، وأبلى يزيد فى سبيل الإسلام ما شاء الله له أن يبلى ، فكان صاحب لواء الجناح الأيسر يوم اليرموك ، وشارك فى وقعة أجنادين ، ثم اتجه إلى مدن الساحل الجنوبى ، ففتح (صيدا) و(عرقا) و(جبيل) و(بيروت) وظل يجاهد فى سبيل الله ، حتى قضى نحبه فى الميدان فى طاعون عمواس . رضى الله عنه وأرضاه .

– **ومعاوية بن أبى سفيان :**

كاتب الوحى لرسول الله ﷺ ، ورفيق أخيه يزيد فى فتوحات الشام ، وخليفته فى الجيش من بعده ، ولاه عمر ابن الخطاب ، ثم جمع له (الشامات) كلها ، فظل واليه عليها إلى يوم وفاته ، وأبو البحرية الإسلامية ، وغازى القسطنطينية ، وكان جيشه إليها بقيادة ابنه يزيد ، وكان فى الجيش ابن عباس وابن عمر ، وابن الزبير ، وأبو أيوب الأنصارى ، وغيرهم من صحابة رسول الله ﷺ (انظر الكامل لابن الأثير : ٢٢٧/٣) .

فأعجب معى أى كيد كاده بنو أمية للإسلام .

من يكيد لمن ؟

هذا الكيد الأكبر الذى يكيده أعداء الإسلام ، للإسلام ولرجال الإسلام ، منذ كان للإسلام الصولة والجولة ، قد وجد من يغذوه ، ويذكى أواره ، حتى صار ينتقل من جيل إلى جيل ، ويسرى من عصر إلى عصر سريان السموم فى الدماء .

هذا الكيد لم يقتصر على تشويه بنى أمية وحدهم ، واتهامهم بالتآمر على الإسلام والانقضاض عليه ، بل تعدى بنى أمية حتى شمل كلَّ رجال الإسلام الأولين تقريبا ، وكلَّ خلفائه وقواده اللاحقين تحقيقا .

وفى بحث الأخ الكريم شىء من هذا غير قليل ، فلم يسلم من غمزه عمر ولا أبو بكر ولا على[1] رضى الله عنهم وأرضاهم ، وغفر لنا عجزنا وقصورنا .

فالذين اتهموا بنى أمية بالكيد

---

(١) سنشير إلى ذلك فيما يلى إن شاء الله .

للإسلام ، هم أعداء الإسلام حقا ، الذين عرفوا كيف يكيدون له ، وليس بنو أمية هم الذين كادوا للإسلام !!!

ونستطيع أن ندفع قائمة التهم التي يكيلونها لبني أمية ورجال بني أمية ، إذا هدمنا الأساس الذي بنوها عليه ، وهو أساس واهٍ هار ، سينهار بأهله في نار جهنم ، أعني اتهامهم بفساد النية ، والكيد لهدم الإسلام .

هل يشهد العقل ؟؟

منذ تولى عثمان بن عفان رضي الله عنه سنة ٢٣ هـ إلى سقوط مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية سنة ١٣٤ هـ والدولة بهذا المفهوم أموية مع ملاحظة فترة « الثورة التصحيحية[٢] التي حاولها الإمام علي كرم الله وجهه » ، وهذه المدة تزيد على المائة سنة .

والسؤال الذي طرح نفسه بإلحاح : كيف يدوم سلطان طوال هذه المدة ، مع ما فيه من قائمة المثالب والمعايب التي أوردها الأخ الباحث ؟؟

بل يلد السؤال سؤالا آخر : إذا كان من الممكن أن يدوم السلطان والملك مع هذا الفساد كله ، فكيف يتسع ويمتد ، ويقوى ويعلو ، ويزدهر ، حتى يبلغ هذا المدى من الاتساع ، وتدين له كل هذه الأجناس والجماعات ، ويوحدها في أمة واحدة ، وتحت أمير واحد ؟؟ بل كيف تزدهر العلوم والآداب ، ويستمر العمران في هذه الأمة بهذا الحد والوصف ؟؟

هل يمكن لأمة يطلق حاكمها العام « الضوء الأخضر لكل عمال الأمصار يمدوا أيديهم حتى إلى أموال الصدقة » أن تعيش وتحيا كل هذه المدة ؟ هل يمكن لأمة « معظم ولاتها غلمان تثور حول دينهم وأخلاقهم الشبهات ، وليس لهم من الصلاحيات غير صلتهم بالخليفة » أن تعيش وتحيا بهذه الصورة ؟؟

هل يمكن لأمة يقول حاكمها العام : « لنأخذن حاجتنا من هذا المال وإن رغمت أنوف أقوام » أن تزدهر وتبقى ؟؟

بدون الرجوع إلى روايات ، وتمحيص الأسانيد ، وفضح المفتريات ، وكشف الأكاذيب تعالوا نحتكم إلى العقل .

هل يقبل عقل عاقل أن تقوم دولة بهذا الاتساع المكاني ، وهذا العمق الزماني ، وهي على ما وصفها الأخ الباحث ؟؟

وإذا كانت تكيد للإسلام ، فلماذا لم تعلن الانسلاخ عنه منذ عهد معاوية ، أو مروان ، أو عبد الملك ، أو الوليد . حاشا لله !!!

---

(١) هذا التعبير ليس من عندي ، وإنما مستعار من الدكتور محرم .

هذه النيات من يطلع عليها :

الذين يزعمون أنهم يعلمون النيات ، ويطلعون على خبايا النفوس والضمائر ، يظلمون أنفسهم ، فما كلفوا بهذا ، دينيا ، ولا كلفوا به علميا ودراسيا ، فما يقتضيهم (منهج البحث)[1] ولا (العلم) أن يتهموا بنى أمية بأنهم **« أسلموا قفزا إلى سفائن الحكم الصاعد ، وشراء للسلامة ، وكيدا للإسلام »** ليدمروه من داخله .

ولو حاكمناهم إلى المنهج العلمى الحق ، والمسلك الاستقرائى الأرشد ، لبطل ما يزعمون ، وسقط ما يدعون .

سر هذا الدين :

إن سر هذا الدين ، وقدرته على امتلاك نواصى القلوب حينما يفتحها الله لغريب عجيب ، فما إن يشهد الرجل : ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، حتى يتبدل خلقا آخر ، وتتفتح نفسه بمعان جديدة ، وصور جديدة ، وأحاسيس جديدة ، لم يألفها من قبل ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، يجدها الباحث مدَّ يده لو أراد ، فهذا (أبو جندل) و(أبو بصير) ، يُسلمان بمكة بعد صلح الحديبية ، وتاريخهما وسيرتهما أشهر من أن تروى ، وهذا (نعيم بن مسعود) يسلم فى أثناء غزوة الخندق ، وما هى إلا ساعات من إسلامه ، حتى كان له دور فى حسم المعركة لصالح المسلمين ، وهو رجل فرد ، أسلم لتوه .

وذلك الذى كان يأتى لرسول الله ﷺ مغتالا غادرا ، فما إن يكلمه أو يمسح على صدره ، حتى يصير بنفسه وماله وولده فداء للرسول وللإسلام .

ما إن يسلم الرجل حتى تتفتح فى فؤاده صفحة جديدة :

« صفحة يقرأ فيها القارىء قبل كل شىء ماذا يصنع الإسلام بالنفوس ، ويعلم منها قبل كل علم ، أن هذا الدين كان قدرة بانية منشئة من لدن المقادير التى تسيطر على هذا الوجود[2] .

كيف وقد فصل ﷺ فى القضية ؟

كان ﷺ موصولا بالسماء ، تُعلمه بأهل النفاق ، وسماهم بأعيانهم عليه الصلاة والسلام (لحذيفة) صاحب السر المكنون رضى الله عنه ، فكيف يغيب عنه نيات هؤلاء الأمويين الطلقاء ؟؟ وكيف يوليهم الولايات ، والأعمال ، والمهمات؟؟

فقد ولى ﷺ (عتابَ ابنَ أسيد بن أبى العاص بن أمية) على أفضل الأرض وأطهرها ، على مكة المكرمة ، وهو أول والٍ لها بعد الفتح ، ولم يكن قد مضى على إسلامه إلا قليل ، فهو من مسلمة الفتح ، ثم إنه كان يومها فى مقتبل العمر ، لا يزيد

---

(١) أيها المنهج كم من الجرائم ترتكب باسمك ، ورحم الله عملاق العربية العقاد ، فقد سخر من هؤلاء يوما ، فقال : إذا زدنا تعطيش (الجيم) يصير (المنهش) .

(٢) من كلام العقاد فى وصف أثر الإسلام فى نفس عمر .

عن العشرين إلا قليلا ، وأقام للناس الحج فى موسمهم بعد الفتح سنة ثمان ، أى أسلم فى رمضان ، وأمَّ الحجيجَ بعد نحو شهرين . وقد قال له ﷺ : « يا عتاب : تدرى على من وليتك ؟ وليتك على أهل الله عز وجل ، **ولو أعلم لهم خيرا منك ، استعملته عليهم** » (انظر أسد الغابة : ٣٥٨/٣) .

« واستعمل ﷺ على نجران (أباسفيان) كما أشرنا من قبل .

واستعمل (خالدَ بنَ سعيد بن العاص) على صدقات بنى مذحج ، وعلى صنعاء واليمن .

واستعمل (عثمان بن سعيد بن العاص) على تيماء ، وخيبر ، وقرى عرينة .

واستعمل (أبان بن سعيد بن العاص) على بعض السرايا ، ثم استعمله على البحرين ، فلم يزل عليها حتى وفاة النبى ﷺ »[1] .

أبعد هذا يصح لقائل أن يشقشق بلفظ (الطلقاء) أو (النيات) أو (الكيد) أو (المتنفعين بالإسلام) أو ... أو ...؟؟

لقد فصل فى القضية المعصوم ﷺ ، وصدق الواقع قضاءه ، وصدق المستقبل حكمَه ، وأقر العقل المستقيم أمرَه .

وشهادة ثانية :

إذا كانت شهادة المصطفى عليه الصلاة والسلام ، لصدق إسلام بنى أمية ، ويقين إيمانهم ، قد جاءت مفهومة من توليتهم الولايات والأعمال ، فيما أوردناه آنفا .

— فقد جاءت صريحة ناطقة باللفظ (بالمنطوق كما يقول الأصوليون) فيما رواه البخارى ومسلم عن عائشة رضى الله عنها ، إذ قالت : جاءت هند بنت عتبة فقالت : « يا رسول الله ، ما كان على ظهر الأرض من أهل خباء (بيت) أحب إلى أن يذلوا من أهل خبائك ، ثم ما أصبح اليوم على ظهر الأرض أهل خباء أحب إلى أن يعزُّوا من أهل خبائك ، قال : وأيضا . والذى نفسى بيده » .

ويقول الحافظ فى الفتح : أراد بقوله : وأيضا ، أى وزيادة ، أى وستحبيننى أكثر .

وننبه هنا إلى أمور :

* أن هذا الحديث متفق عليه ، أى فى أعلى درجات الصحة .

* أن رواية عائشة رضى الله عنها ، وبصفتها امرأة أقدر على أن تعرف ما بنفس (هند) رضى الله عنها ، فلو لمحت دخَلاً ، أو تمويها ، أو زيفا ، ما قالت ما قالت ، ولا روت الحديث ، أو علقت عليه .

---

(١) العواصم من القواصم : ٨٨ من تعليق العلامة محب الدين الخطيب .

* أن من يعرف (هندا) وقوة نفسها ، وعظمتها وكبرياءها ، واستقامةَ طبعها ، إنْ فى الجاهلية وإنْ فى الإسلام ، من يعرف ذلك – يستيقن صدقَها . فإذا صدقها ﷺ فهو صدق فوق صدق . ولتسقط دعاوى (التقيـــة) و(النفعية) ... الخ .

ولهند فى جاهليتها موقف مشابه مع زينب بنت المصطفى ﷺ ، فقد كانت بمكة مع زوجها أبى العاص بن الربيع ، وأرسل النبى ﷺ من يأتيه بها إلى المدينة ، وكان ذلك بعد (بدر) ولما تجف دماء قريش بعد ، وكانت (هند) قد أصيبت بأبيها وأخيها وعمها ، وكانت تطوف على مجالس قريش وأنديتها تذكى نار الثأر ، وتؤجج أُوار الحرب ، وفى الطريق لقيت (زينب) بنتَ المصطفى رضى الله عنها (وكان قد تسرب خبر استعدادها للخروج لأبيها) فماذا قالت لها ؟؟ قالت هند : (أى بنت محمد : بلغنى أنك تريدين اللحوق بأبيك !!!... أى ابنة عمى ، إن كانت لك حاجة بمتاع مما يعينك فى سفرك ، أو بمالٍ تبلغين به إلى أبيك ، فعندى حاجتك ، فلا تستحى منى ، فإنه لا يدخل بين النساء ، ما يكون بين الرجال) .

تروى زينب رضى الله عنها ذلك ، وتقول : « ... ووالله ما أراها قالت إلا لتفعل » .

ثم يوم خروج زينب يتعرض لها رجال من قريش ، يريدون إرجاعها ، فتسقط من على ناقتها ، وكانت حاملا ، فتنزف ، وتسمع هند ، فتخرج مسرعة ، وترفع عقيرتها فى وجه قومها : (معركة مع أنثى عزلاء ؟؟ أين كانت شجاعتكم يوم بدر) وتحول بينهم وبين (زينب) ، وتضمها إليها ، وتمسح عنها ما بها ، وتصلح شأنها ، حتى استأنفت الخروج إلى أبيها فى أمن وأمان .

هذه هند !! فأىٌّ بها أشبه ؟؟

كليات وجزئيات :

بمنطق (الإسقاط) يذهب الأخ الباحث إلى أن تغييرا فى (الأيديولوجية) (حسب تعبيرهم الآن) قد وقع فى عصر عثمان رضى الله عنه ، وكأن الدولة استبدلت بكتاب ربها الذى قتل عثمان وهو يتلوه (فلسفة) أخرى ، فيرى أن « الخلاف انتقل مع مجىء عثمان رضى الله عنه ، واتسع إلى **حدوده الطبيعية** ، إن لم يكن تجاوزها » ص ٢٦ ع ٢ س ٣ من أسفل .

وهو يقصد بالحدود الطبيعية ، ما أسماه (بالكليات القيمية) ويعنى بها فيما يعنى : النظرة إلى الخلافة ، وطبيعتها ومصدرها ، والنظر إلى المال : مال الدولة .

ولست أدرى هل يقصد بذلك أن اقتصار الخلاف فى عصر الرسول ﷺ والشيخين من بعده على « النظر فى الأمور

التفصيلية لتعقيدات الحياة اليومية » — كان قصوراً فى السياسة ، ونقصا فى الفهم ، حيث لم يبلغ « الحدود الطبيعية » . فهو بذلك يطبع ما قبل عثمان بالقصور والسذاجة ، ثم يطبع عصر عثمان وما بعد عثمان بالفساد والكيد للإسلام .

قميص الخلافة :

يقول : « لقد شمل هذا الخلاف فيما شمل من (الكليات) طبيعة الخلاف ، فقد رأى فيها عثمان رضى الله عنه ، ما جعله يقول : (ما كنت لأخلع قميص قمّصنيه الله عز وجل) أو يقول : (لأن أُقدم ، فتُضرب عنقى أحب إلى من أن أنزع سِرْبالا سَرْبلنيه الله عز وجل) ، ورأىُ عثمان هذا يرفع عنه المساءلة أمام الناس ، وهو رأى وافقه فيه **البعض** ، ولكن خالفه فيه كثيرون ، بل وخرجوا عليه بسببه » ا . هـ ص ٢٧ ع ١ س ٩ .

يريد — عفا الله عنا وعنه — أن يقول : إن عثمان فهم أن الخلافة جاءته تفويضا من الله ، فليس لأحد أن يسائله ، وبهذا الشعور اندفع فى استبداده وأخطائه . هذا ما يريد أن يقوله بالتحديد .

ولست أدرى من أين فهم هذا الفهم ؟ ولا كيف فهمه ؟ لو عاد إلى قراءة هذا الخبر الذى وردت فيه هذه العبارة عن عثمان رضى الله عنه ، وقرأه كاملا فى سياقه ، ولم يقرأه مبتورا ، لوجد أن عثمان لم يفهم أبدا أنه فوق المساءلة ، وأن الخلافة منحه الله إياها ، ليصير ظلَّ الله فى الأرض ، لا يسائله بشر !!! لا يقول بذلك تاريخ عثمان ، ولا مواقفه مع الخارجين عليه ، الذين استجاب لهم ، وعزل عمالَه وولاته إرضاء لهم ، وقد روى الباحث نفسه شيئا من ذلك فى ثنايا حديثه ، وعثمان رضى الله عنه حينما قال ذلك القول ، كان فى موقف المستشير يؤيد ذلك ما أورده البلاذرى فى أنساب الأشراف (٥/٧٦) من حديث نافع عن ابن عمر : « أن ابن عمر دخل على عثمان ، فقال له : انظر ما يقول هؤلاء !! يقولون : اخلع نفسك أو نقتلك .

قال له ابن عمر : أمخلد أنت فى الدنيا ؟

قال : لا .

قال : هل يزيدون على أن يقتلوك ؟

قال : لا .

قال : هل يملكون لك جنة أو نارا ؟

قال : لا .

قال : فلا تخلع قميصَ الله عنك ، فتكون سنة ، كلما كره قوم خليفتهم خلعوه أو قتلوه » (راجع ابن العربى : العواصم : ١٣٠ ، ومحب الدين الخطيب هامش (١) نفس الصفحة) .

وورد فى (الطبرى : ٥/١١٧ ، ١١٨ ، وفى البداية والنهاية : ٧/١٨٤ ، وفى أنساب الأشراف : ٥/٩٢) رواية أخرى : « أن عثمان رضى الله عنه جىء إليه

بالأشتر ، فقال له : يريد القوم منك إما أن تخلع نفسك ، أو تقص منها ، أو يقتلوك !! فقال : أما خلعى نفسى ، فلا أترك أمة محمد بعضها على بعض ... » وانظر (ابن العربى : العواصم : ٢٩ ، ومحب الدين الخطيب هامش (٣) نفس الصفحة) فذو النورين رضى الله عنه لم يخلع نفسه (لنظرية كلية فى فهم طبيعة الخلافة وفلسفتها) **وإنما كان ذلك وزنا للأمور وتقديرا ورعاية لمصلحة الأمة ، رأى هو هذا الرأى ، واستشار ، فأشار عليه به الصحابى الفقيه ابن عمر رضى الله عنه** ، وهو من هو تعبدا وورعا وإخلاصا ، وعلما ونورا ، وللأسف لا يسلم من الغمز ، فيقول الأخ الباحث ، عن رأى عثمان هذا : « .... ووافقه **بعضهم** » سبحان الله !! بعضهم هذا هو ابنُ عمر رضى الله عنه ، ولك إخفاءه (وهذا الاخفاء يعتبر بمعايير علمائنا نوعا من التدليس) لاسم ابن عمر هنا ، فيه ما فيه من إلقاء ظل التهمة والشك والريبة على هذا الذى وافق عثمان فى (فلسفته ونظريته) ، **لعلمه أنه لو أظهر اسمه لكان للقارىء من الخبر موقف آخر .**

وكأنى بعثمان رضى الله عنه تذكر بفتوى ابن عمر هذه حديثا حدثه إياه رسول الله ﷺ ، إذ قال له : « يا عثمان إن ولاك الله هذا الأمر يوما ، فأرادك المنافقون أن تخلع قميصك الذى قمصك الله ، فلا تخلعه » يقول ذلك ثلاثا (راجع ابن ماجة رقم ١١٢ باب ١١ ، ومسند أحمد : ٦/٧٥ ، ٨٦ ، ١١٤ ، ١٤٩) .

بل كل مسلم يعلم أن الأمور كلها بيد الله سبحانه وتعالى ، ومردها إليه برغم الأسباب الظاهرة القريبة ، فهو سبحانه مسبب الأسباب ، ولذا صح أن تُسند الأمور إليه ، فالمسلم دائما يقول عن ماله ، أو جاهه ، أو سلطانه : هذا من الله ، ومن فضل الله ، ولا يعنى ذلك أنه لا يعترف بالأسباب من جد أو اجتهاد ، أو تولية من الحاكم العام ، أو أصوات الناخبين فى الانتخابات . فعثمان رضى الله عنه حينما قال ذلك ، لم يفلسف (نظرية كلية فى طبيعة الخلافة) ولم يكن قد نسى أبدا أنه تولاها باختيار من بين الستة أصحاب الشورى .

وأى قميص هذا مهما بلغ يدفع الإنسان حياته ثمنا له ؟!!! لقد كان الموت أمام عينيه رضى الله عنه ، فأين خلع القميص ، وهو مخلوع لا محالة بالموت ؟؟!!!

إنها التضحية بالنفس فى سبيل الله ، حتى لا يتحمل وزر سنة يسنها فى نظام الحكم الإسلامى ، بل إن إباءه رضى الله عنه أن يدافع عنه أحد من الصحابة ، كان ضربا عجيبا من الاستسلام لقضاء الله ، « ولم يؤثر أن يراق بسببه محجمة دم ، حتى قال لغلمانه : من ألقى سلاحه فهو حر » (راجع : غياث الأمم فى التياث الظلم لإمام الحرمين : فقرة ١٨١ ، الطبقات لابن سعد : ٣/٦٦) .

لمن المال ؟؟

يرى الكاتب أن « طبيعية مالية الدولة الإسلامية ، إحدى (الكليات) التي نشب حولها الخلاف ، فقد رأى فيها عثمان رضى الله عنه ، والولاةُ من أقاربه ، وفى مقدمتهم معاوية رضى الله عنه أن المال (مال الله) الموكول إليهم للتصرف فيه كيفما شاءوا ، بينما رآه الآخرون ، وعلى رأسهم الصحابى الجليل أبو ذر الغفارى رضى الله عنه « مال المسلمين » وللمسلمين الحق فى مراجعة الخليفة بشأنه ومحاسبته عليه » ص ٢٧ ع ٢ س ١ .

وهذا أيضا من بِدَع هذا العصر ، وفلسفته ، وهو تفسيرٌ للأحداث (بالإسقاط) . والأمر أقرب من ذلك وأيسر ، وأهون مما يظن الظانون ، فالمسألة لا تعدو خلافا حول التصرف فى فائض المال الذى أفاءه الله على المسلمين ، سواء الأفراد أو بيت المال .

ذلك أن أبا ذر رضى الله عنه ، كان يرى أنه لا يحل لفرد ، ولا للدولة أن يبقى فى ملكه ما يزيد عن قوت يومه وليلته ، أو شيء ينفقه فى سبيل الله ، أو يعده لغريم ، وكان يستشهد على ذلك بقوله تعالى : ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها فى سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم ﴾ (التوبة : ٣٤) وكأنه رأى أن ما فوق المال الذى يكفى لهذه الأغراض الثلاثة يعد من الكنز ، الذى توعد عليه القرآن الكريم بالعذاب الأليم (انظر محمد سليم العوا : فى النظام السياسى للدولة الإسلامية : ٩٦) وهذا خلاف فقهى ، لم يوافق أبا ذر عليه فقهاءُ الصحابةِ ، فابن عمر رضى الله عنه يقول : « ما أديت زكاته ، فليس يكنزه » .

قال الإمام ابن تيمية رضى الله عنه فى (منهاج السنة : ١٩٨/٣) : « **كان أبو ذر رجلا صالحا زاهدا ، وكان مذهبه أن الزهد واجب ، وأن ما أمسكه الإنسان فاضلا عن حاجته ، فهو كنز يكوى به فى النار ، واحتج على ذلك بما لا حجة فيه من الكتاب والسنة ... ولما توفى عبد الرحمن بن عوف ، وخلف مالاً جعل ذلك أبو ذر من الكنز الذى يعاقب عليه ، وعثمان يناظره فى ذلك ، حتى دخل كعب ووافق عثمانَ فضربه أبو ذر ،** وكان قد وقع بينه وبين معاوية بالشام بهذا السبب .

وقد وافق أبا ذر على هذا طائفة من النساك ، كما يذكر عن عبد الواحد بن زيد ونحوه .... **وأما الخلفاء الراشدون وجماهير الصحابة والتابعين ، فعلى خلاف هذا القول** ، فإنه قد ثبت فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه قال : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، وليس فيما دون خمس ذود صدقة ..... » فنفى الوجوب فيما دون النصاب ، ولم يشترط كون صاحبها محتاجا إليها أم لا .

وقال جمهور الصحابة الكنز هو المال الذى لم تؤد حقوقه ، وقد قسم الله

المواريث فى القرآن ، ولا يكون الميراث إلا من خلف مالا .....

وكان أبو ذر رضى الله عنه يريد أن يوجب على الناس ما لم يوجب الله عليهم ، ويذمهم على ما لم يذمهم الله عليه ، مع أنه مجتهد فى ذلك مثاب على طاعته ، رضى الله عنه كسائر المجتهدين من أمثاله ، وقول النبى ﷺ ، ليس فيه إيجاب ، إنما قال : « ما أحب أن يمض على ثالثة وعندى منه شيء ، فهذا يدل على استحباب إخراج ذلك قبل الثالثة لا على وجوبه » .

فالمسألة واحدة من المسائل الفقهية التى اختلفت فيها آراء الصحابة ، فهما للنصوص ، ووزنا وتقديرا للأدلة ، وكل مثاب على اجتهاده وجهده ، كما هو مقرر معروف .

وليس فى المسألة (كليات) ولا جزئيات ، ولا نظريات ، كما حاول البعض أن يجعلوا أبا ذر رضى الله عنه اشتراكيا «وأدلة خطأ هذه الفكرة كثيرة، يكفى أن نذكر منها اختلاف الأساس الفكرى ، والعقيدى الذى يصدر عنه كل من مذهب الاشتراكيين ، ورأى أبى ذر رضى الله عنه ، ذلك الاختلاف الذى يجعل من العسير — إن لم يكن من المستحيل — إلحاق أحدهما بالآخر ، أو تدعيمه وترويجه بين الناس على أساس منه »[1] . وإنى أسأل الذين يتهمون عثمان ، ويزعمون أنه ظلم أبا ذر وكان عليه أن يأخذ برأيه : هل يوافقون على رأى أبى ذر ؟؟ وهل يصلح ذلك لحياة الأفراد ؟ أو لسياسة الدولة ؟ وإن من له إلمام بالفكر السياسى لأئمتنا يجد أن هذه المسألة مما عنوا بها ، وتقابل الرأى فيها .

جاء فى (غياث الأمم فى التياث الظلم ، لإمام الحرمين) : « فحاصل هذا المذهب ، أنه لا يبقى فى منقرض كل سنة فى بيت المال مال ، ويرتب فى استقبال السنة المنتظرة أموالها » ثم يقول رادا لهذا المذهب : « **والذى أقطع به ، أن الحاجات إذا انسدت ، فاستمكن الإمام من الاستظهار بالادخار ، فحتمٌ عليه أن يفعل ذلك ، ولست أرى ذلك من مسائل التحرى التى تتقابل فيها مسالك الظنون** » (راجع الفقرات من ٣٥٤ — ٣٦٥) لترى استدلالا رائعا على وجوب ادخار الإمام واستظهاره بالأموال ، وعدم نزف بيت المال كل عام .

بين معاوية وأبى ذر :

يروى الطبرى : ٥/٦٦ وأكثر المصادر الإسلامية أنه لما ورد ابن السوداء (عبد الله بن سبأ) الشام ، لقى أبا ذر ، فقال : يا أبا ذر ألا تعجب إلى معاوية ، يقول : « المال مال الله ألا إن كل شيء

---

(١) محمد سليم العوا فى النظام السياسى للدولة الإسلامية الطبعة السادسة : ٩٨ ، (وانظر أيضا : محمد الحامد : نظرات فى كتاب اشتراكية الإسلام — دمشق سنة ١٩٦٣ : ١١) وراجع أيضا (محب الدين الخطيب هامش ١ ص ٧٥ من العواصم) .

لله ؟ » كأنه يريد أن يحتجنه دون المسلمين . فأتاه أبو ذر ، فقال : « ما يدعوك إلى أن تسمى مال المسلمين (مال الله) ؟ قال معاوية : يرحمك الله يا أبا ذر ، ألسنا عباد الله ، والمال ماله ، والخلق خلقه ، والأمر أمره ؟ قال أبو ذر : فلا تقله . قال معاوية : فإنى لا أقول : إنه ليس لله ، ولكن سأقول : مال المسلمين » (راجع العواصم : ٧٤ هامش ٢) .

فالأمر كان عند معاوية سهلا ميسورا ، مجرد تسمية بيّن لأبى ذر وجهتها ، ولو كان أمر نظرية (وكلية من الكليات) ما تنازل معاوية بهذه السهولة ، وهو الألمعى الذكى ، الذى يعرف كيف يجادل عن رأيه ، وأخباره فى ذلك معروفة لا تحتاج إلى بيان .

بل إن تسمية المال (مال الله) فيها من التعظيم لحرمة المال أكثر من تسميته مال المسلمين . ولكن ابن سبأ عرف رأى أبى ذر فى وجوب تفريق المال ، فأغراه بهذه التفسير لكلام معاوية .

نفى وانتقام :

حتى تبلغ الفرية غايتها ، يكملون قضية الخلاف (حول طبيعة مالية الدولة الإسلامية) بين عثمان وأبى ذر ، فيزعمون أن عثمان نفى أبا ذر إلى (الربذة) نفيا (إداريا) ، ويستغلون فى ذلك موت (أبى ذر) بالربَذة معتزلا بعيدا عن الناس . موهمين أن (الربَذة) كانت منفى ، يشبه ما يعده حكام عصرنا (المتحضرون) .

أين الربذة ؟

يقول ياقوت فى معجمه : « **كانت الربذة من قرى المدينة على بعد ثلاثة أميال منها ، وكانت من أحسن منزل فى طريق مكة ، قريبة من ذات عرق** » ، فالربذة إذا من ضواحى المدينة ، ومن أحسن المنازل ، فكيف تصلح منفى للانتقام ؟

ولم يكن خروج أبى ذر إلى الربذة بإكراه من عثمان (رضى الله عنهما) عند محققى المؤرخين ، جاء فى تعليق محب الدين الخطيب على العواصم (ص ٧٦) ما نصه :

« ذكر القاضى ولى الدين بن خلدون فى (العبر) : بقسم ١٣٩/٢ أن أبا ذر ، استأذن عثمان فى الخروج من المدينة ، وقال : إن رسول الله ﷺ أمرنى أن أخرج منها إذا بلغ البناء سَلْعا » ، فأذن له ، ونزل الربذة ، وبنى بها مسجدا ، وأقطعه عثمان صرمة من الإبل ، وأعطاه مملوكين ، وأجرى عليه رزقا وكان يتعاهد المدينة ا.هـ.

وبهذا أيضا قال القاضى ابن العربى فى العواصم نفس الصفحة (٧٦) : « فلما قدم المدينة اجتمع إليه الناس ، فقال لعثمان : أريد الربذة ، فقال له : افعل » .

ولعل قائلا يقول : روايات

(إخباريين) لا تنهض فى وجه روايات آخرين ، يقولون بأنه خرج منفيا ؛ **فنحاكمهم إلى حديث البخارى الذى لا يردُّه مسلم ، فقد روى فى صحيحه عن زيد بن وهب قال : « مررت بالربذة ، فإذا أنا بأبى ذر رضى الله عنه ، فقلت له : ما أنزلك منزلك هذا ؟ قال : كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية فى : ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها فى سبيل الله ﴾ ... فلما قدمت المدينة عثر على الناس حتى كأنهم لم يرونى قبل ذلك ، فذكرت ذلك لعثمان ، فقال لى : إن شئت تنحيت فكنت قريبا . فذلك الذى أنزلنى هذا المنزل ، ولو أمروا على عبدا حبشيا لسمعت وأطعت »** (فتح البارى : ٢٧١/٣ حديث رقم ١٤٠٦) فهذا نص فى أن أبا ذر اختار التنحى إلى الربذة بمحض اختياره ، وليس محكوما عليه بالنفى من عثمان .

وقد قال الحافظ فى شرح الحديث : « وإنما سأله زيد بن وهب عن ذلك لأن مبغضى عثمان كانوا يشنعون عليه أنه نفى أبا ذر ، وقد بين أبو ذر أن نزوله هذا المكان كان باختياره ، ويضيف الحافظ فى الشرح رواية أخرى من طريق عبد الله ابن الصامت : « أن عثمان رضى الله عنه قال لأبى ذر بعدما جاء من الشام : إنما أرسلنا إليك لتجاورنا بالمدينة ، فقال : لا حاجة لى فى ذلك ائذن لى بالربذة ، قال : نعم » .

فلم يكن إذاً من عثمان نفى ، وإنما كان رغبة أبى ذر ، تبرما من التفاف العامة ، وخوفا من أن يفهموا كلامه على غير وجهه ، وكانت الربذة باختيار أبى ذر ، ووصله عثمان وأعطاه ، وأعانه وأكرمه ، رضى الله عنهم أجمعين (انظر أيضا محمد سليم العوا — فى النظام السياسى : ٩٧) و(انظر أيضا الكامل لابن الأثير : ٤٠/٣ وما بعدها) .

لا نفى ولا ضرب :

فى مهارة وخفة يطعن الخليفة الثالث طعنة بل طعنات فى جملة واحدة ، حين يقول : « هذا الفهم العثمانى لطبيعة السلطة هو الذى دفع عثمان رضى الله عنه إلى التخشن فى معاملة كثيرين من خيار الصحابة مثل عبد الله بن مسعود ، وعمار ابن ياسر ، وأبى ذر رضى الله عنهم ، فضرب بعضهم ونفى بعضهم الآخر » (ص ٢٧ ع ١ س ١٨) .

وكما ثبت آنفا كذب دعوى النفى ، نجد الإمام ابن العربى يصف دعوى الضرب قائلا : « وأما ضربه لابن مسعود ومنعه عطاءه فزور ، وضربه لعمار إفك مثله » (العواصم : ٦٣) وقد بلغ ضيق ابن العربى بهذه المفتريات أنه رفض أن يناقشها ، أو يحكى مناقشة العلماء ، ورفضهم إياها قائلا : « لا ينبغى أن يُشتغل بها ، لأنها مبنية على باطل ، ولا يبنى حق على باطل ، **ولا تُذهب الزمانَ**

فى مماشاة الجهال ، فإن ذلك لا آخر له » (العواصم : ٦٥) هكذا قالها ابن العربى منذ نحو ألف سنة : « **لا تُذهب الزمان فى مماشاة الجهال ، فإن ذلك لا آخر له »** ومع ذلك مازلنا للأسف وبكل مرارة نضطر لضياع الوقت والجهد فى (مماشاة الجهال) ورد مفترياتهم عن صحابة رسول الله الكرام .

والثابت أن ابن مسعود كان يعظم عثمان ويعرف له حقه وقدره ، وقد قال حينما بويع عثمان بالخلافة : « بايعنا خيرنا ، ولم نأل » وكان عثمان يعرف لابن مسعود قدره وحقه كذلك ، فكان خازنا له على بيت مال الكوفة ، وكان سعد ابن أبى وقاص أميرها ، ولما اختلفا وتلاحيا (بسبب قرض اقترضه سعد من بيت المال) استدعاهما عثمان ، وعاتبهما ، وعزل سعدا ، وأبقى عبد الله بن مسعود (انظر الطبرى : ٢٥١/٤) .

وأما ما نشأ من خلاف بين ابن مسعود وعثمان بعد ذلك ، فسببه ما كان من عمل عثمان فى جمع الناس على مصحف واحد ، وأمره بغسل جميع المصاحف سوى المصحف الإمام ، الذى كتبه جماعة من حفاظ الصحابة على رأسهم زيد بن ثابت رضى الله عنه ، وكان اختيار عثمان لزيد اتباعا لأبى بكر وعمر ، وكانا قد اختاراه لجمع المصحف فى عهد أبى بكر ، وذلك لأن زيدا رضى الله عنه هو الذى حفظ العرضة الأخيرة لكتاب الله على الرسول صلوات الله عليه قبيل وفاته ، فكان عثمان على حق فى هذا وهو يعلم ، كما يعلم سائر الصحابة - مكانةَ ابن مسعود ، وعلمَه وصدقَ إيمانه ، وكان جمهور الصحابة مع عثمان رضى الله عنه .. ولم يثبت أنه ضرب ابن مسعود ولا منعه عطاءه ، وبقى يعرف له قدره ، وبقى ابن مسعود على طاعته لإمامه الذى بايع له ، وهو يعتقد أنه خير المسلمين ، منذ وقت البيعة (راجع منهاج السنة : ١٩١/٣ - ١٩٣ ، العواصم : ٦٣ هامش ٢) .

والأمر فى قصة (ضرب عمار بن ياسر) أقرب من هذا ، فلم يكن من عثمان ضربٌ ولا إهانة ولا تعذيب ، كما يوهم هؤلاء الموهمون ، ويحاول هؤلاء المجادلون ، وإنما كانت إقامة حد من حدود الله ، فقد تشاتم عمار وعباسُ بن عتبة بن أبى لهب ، ورُفع الأمر إلى عثمان ، ولعله رضى الله عنه مراعاة لمنزلة عمار وسبقه أقام الحد عليه بنفسه ولما بلغه غضبُ عمار وتذمُّره استدعاه رضى الله عنهما وقال له :

« يا أبا اليقظان ، قذفت ابن أبى لهب أن قذفك ... وغضبتَ علىَّ أن أخذتُ لك بحقك ، وله بحقه اللهم قد وهبتُ ما بينى وبين أمتى من مظلمة ، اللهم إنى متقرب إليك بإقامة الحدود فى كل أحد ولا أبالى ... » راجع الحافظ ابن عساكر فى تاريخ دمشق : ٤٢٩/٧ عن محب الدين الخطيب تعليقات على العواصم من القواصم ص ٦٤ .

ومع ذلك ظل عمار موضع ثقة الخليفة ، ومستشاره ، يستعين به فى مهمات الأمور ، ويكفى دليلا على ذلك أن عمارا كان مبعوث الخليفة الشخصى (بلغة عصرنا) إلى مصر ليستطلع أحوال من فيها من السبئيين والمناوئين الذين يؤلبون على عثمان !!!

وعذراً سنقول مع ابن العربى ثانية : « لا نُذهب الزمان فى مماشاة الجهال ؛ فإن ذلك لا آخر له » .

إلام انتهى الباحث ؟؟

لقد انتهى باحثنا الكريم الدكتور محرم إلى نتيجة خطيرة ، بل أكبر من خطيرة ، وللأسف كانت هذه النتيجة من الوضوح (عنده) إلى درجة أنه قطع بها ، وتأكيداً لهذا القطع والجزم تعجل بها ، فقدمها بين يدى كلامه .

وهذه النتيجة هى : « استحالة التفاهم مع الآخرين الذين هم منا ، واستحالة الإنصاف فى تقويمهم قولا وعملا » وهاك نص عبارته : « **فلدينا من الموانع الموروثة ما يحول دوننا والتفاهم معهم (الآخرين الذين هم منا) أو الفهم عنهم ، أو الإنصاف فى تقويمهم قولا وعملا** » .

والسؤال الآتى : ماذا بعد ذلك ؟ ما الحل ؟ وكيف العلاج ؟

كيف نتخلص من « الموانع الموروثة » وهل نملك ذلك أو نستطيع إليه سبيلا ؟؟

إن هذه الاجابة جبلٌ من جبال اليأس يسدّ الطريق على كل تفكير فى الإصلاح ، ويقطع الأمل فى أى علاج !!! وهذا هو الخطر الأكبر الذى يترتب على تشويه تاريخنا وتزييفه بهذه الصورة ، وهذا تحقيق للقول الحكيم : « إن التاريخ ليس علم الماضى بل هو علم الحاضر والمستقبل » وما لم تصحح أمتنا تاريخها ، وتعى ماضيها ، وتعرف كيف تقرؤه ، وكيف تحلله ، وكيف تفهمه ، لن يستقيم لها طريق إلى مستقبلها ، ولن يسلم لها حاضرها .

رابعا : موقفنا من أفكار الآخرين الذين هم غرباء عنا :

وسنحاول أن نطوى الأوراق ، ونرفع الأقلام ؛ إيثارا للإيجاز ، وطلبا للاختصار ؛ فنلخص كلامنا فيما يلى :

يرى الباحث استحالة النقل المادى عن الحضارة : حضارة الآخرين دون التأثر **بالافرازات المعنوية لهذه الحضارة** ، ويضرب أمثلة « بالقيم المعنوية التى هى ولابدّ منتقلة مع المستورد من السيارات والطائرات وأجهزة التكييف وأجهزة الإعلام وغيرها الكثير من منجزات العصر المادية » .

ثم يهاجم بعنف الرأى القائل بأنه من الممكن أن ننقل المنجزات المادية للحضارة ، دون إفرازاتها المعنوية ، ويرى أنها (زعم) خاطىء و(مغالطة) و(حماقة) ، والأولى أن نورد نص

كلامه ، حيث قال : « ولعل فى هذه الأمثلة التنبيه الكافى إلى المغالطات التى يرتكبها البعض ؛ إذ يزعم أن فى الإمكان نقل الإنجازات المادية عن الآخرين ، دون التأثر بقيمهم الفكرية ، وإبداعاتهم المعنوية ، كما أن فيها الادانة المناسبة للحماقات التى يدمنها آخرون حين يقوّمون ثقافات الآخرين ، من منطلقات انتقائية ، **فيرون فى انجازاتها المادية قمة سمو ، بينما هم يتوهمون فى ابداعاتها الفكرية والقيمية والسلوكية قاع انحطاط** » ا . هـ بنصه : ع ٢ ص ٤٢ .

والباحث كما ترى يخرج بهذا الرأى على كل رجال الفكر والرأى ، وينكر ويتنكر لكل تجارب الأمم ، ومواريث العصور ، فلم نر قبله من يقول بهذا **التلازم بين الانجازات المادية ، والقيم الفكرية ، والابداعات المعنوية** ، أبداً لم يقل بهذا أحد ، ولم نسمع به من قبل .

كما أنه مخالف لما هو واقع أمام أعيننا وتحت أيدينا ، ولما هو معروف فى تاريخ الأمم وتجارب العصور .

فمما هو واقع أمامنا الآن ، ويجرى تحت سمعنا وبصرنا ، ما نراه من الصراع حول احتلاله ناصية الانجازات المادية ، بدون التأثر (بالقيم الفكريــة) و(الابداعات المعنوية) فلا ينكر أحد أن الصين استطاعت أن تنقل « الانجازات المادية » دون « القيم الفكرية » و« الابداعات المعنوية » ومثلها اليابان ، وقد حكوا أن امبراطور اليابان احتفل فى ميدان عام بإحراق شباب أول بعثة عادت من الغرب ؛ ذلك أنهم أرسلوا لدراسة « المنجزات المادية » والعودة بها إلى اليابان ، فهناك أغروهم بدراسة فلسفة التربية ومناهجها ، فلما عادوا « بالقيم الفكرية » و« الابداعات المعنوية » كان جزاؤهم الاحراق بالنار ، فإذا صح أن هذه العقوبة الحاسمة كانت هى السبب فى نجاة اليابان من الأخطبوط « الفكرى » والمسخ « المعنوى » فنحن عندنا العشرات بل المئات – ربما يعرفهم الدكتور محرم – يحتاجون للاحتفال بهم على طريقة امبراطور اليابان .

إن روسيا أو الصين على استعداد أن تدفع الملايين مقابل أن تحصل على سرٍّ من أسرار المخترعات « الانجازات المادية » ولكنها فى نفس الوقت على استعداد أن تدفع الملايين مقابل أن تمنع (القيم الفكرية) و(الانجازات المعنوية) الغربية أن تعبر حدودها .

هذا هو واقع الحال الذى تلمسه الأيدى ، ولا ينكره أحد .

وهذا أيضا ما ينطق به التاريخ ؛ فقد وقفت أوربا أمام حضارتنا هذا الموقف ، استعاروا منا (الانجازات المادية) فنقلوا علومنا ، ومخترعاتنا ، ومناهجنا حينما التقوا بنا فى الأندلس ، ولكنهم لم يأخذوا (قيمنا الفكرية) .

وكذلك فعلت أمتنا فى فجر نهضتها ، وإبان مجدها ، أخذت منجزات الحضارات والأمم السابقة ، وطوّعتها لها ، وبنت عليها ، ورفعت بناءها ، ولكن لم تأخذ (قيمتها الفكرية) ووثنيتها، وانحرافها .

فلست أدرى لما قاله الأخ الباحث وجها ، ولم أكن بحاجة إلى الاطالة فى مناقشته فيما استدل به من أمثال وحكم ، يرى أنْ فات أوانُها ، لولا أنه تعرض للحديث النبوى الشريف ، وهو حديث صحيح : « إن المنبتَّ لا أرضاً قطع ، ولا ظهراً أبقى » وأورده مورد الاستهزاء والسخرية ، ناسبا إياه (لعصر الركايب) . وبقليل من التدبر يدرك الأخ أن هذا المثل وهذه الحكم التى فى معناه ، لا تعنى أبدا ، دعوةً إلى البطء ، والتراخى ، وضياع الوقت ، وإنما هى تعنى : إحكامَ الأمر وحسنَ تدبيره ، وبذلَ الجهد فى حدود الإمكانات ، والتخطيط للعمل على ضوء القدرات المتاحة ، وإن عصر (الركايب) هو نفسه الذى أنتج الحكمة القائلة : (الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك) ولعل الأخ يرى الآن من نافذة مكتبه ، أو مسكنه مكتوباً أمام عينيه ذلك النداء الصاروخ : « لا تُسرع وعد سالما » وهو نداء وليد (عصر الصواريخ والطائرات الأسرع من الصوت) وهو ليس على أية حال دعوة لتضييع الوقت والتراخى والتمطى ، وإنما دعوة إلى إحكام القبض على مقود السيارة ، وحسن تقدير الحركة ووزنها ، ولعله يذكر تلك الحكمة التى يقولها العقلاء الآن فى عصر الصواريخ : (لا تسرع بى أيها السائق فأنا مستعجل) وقد قالها عصر (الركايب) بصورة أجمل وبعبارة أكثر دقة وإحكاما ، وأروع أسلوبا وجمالا : « رُبَّ عَجلةٍ تَهبُ رَيْثاً » .

إن (عصر الركايب) أيها الأخ الكريم ، هو الذى غالى بالوقت ، وجعله أثمن وأغلى ما نملك ، بل جعله كلَّ ما نملك ، فقال : « الوقت هو الحياة » . إن أسلافنا قالوا وكتبوا عن الوقت وقيمته ما يملأ مئات الصحائف ، بل إن حياتهم وثمار أعمالهم وعدد مؤلفاتهم يشهد بمدى حرصهم على الوقت وإفادتهم منه .

على أية حال لو أنصفنا أنفسنا ، وراجعنا موروثنا الثقافى والقيمى من (عصر الركايب) لوجدناه يستوعب كل منجزات العصر ، وقادراً على التلاؤم مع كل عطاء العصر وبدائع مخترعاته ، وليس عندنا — والحمد لله — بيقين ذلك الذى يقول عنه : « إن جميع المفاهيم الفكرية التى هى نبت وجود مادى قديم ، لابد أن تنقرض وتخلى الساحة لكل ما هو خير منها ، وهذا الذى هو خير إنما هو القيم والأفكار الجديدة التى ترتبط بالوجود المادى الحديث القائم وتتوافق معه » .

ولعل ما سقناه من مناقشة لزعمه بأن (عصر الركايب) كان لا يقيم للوقت وزنا ، ويدعو للبطء والتراخى ، لعل ذلك فيه الكفاية ولو إلى حين .

ولكن الذى لا يُغفر للأخ الباحث هو ذلك الاستنتاج العجيب الغريب الذى ختم به بحثه فكان بئس الختام والعياذ بالله .

استمع إليه يقول : « ثم نقف أخيرا أمام حديث شريف يُروىٰ عن الرسول ﷺ ، لو أنه صح لما جاز لأحد أن يتطاول ، فيزعم أننا ما عدنا فى حاجة لأن نأخذ عن الآخرين شيئا ، من عوائدهم ، ولا من أفكارهم ، ذلك أنه يُروى أن النبى ﷺ قال :

« إن عبد المطلب سن فى الجاهلية خمس سنن أجراها الله فى الإسلام حرم نساء الآباء على الأبناء ، فأنزل الله قوله : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ﴾ ، ووجد كنزا ، فأخرج منه الخمس ، وتصدق به ، فأنزل الله قوله : ﴿ وأعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه ، وللرسول ، ولذى القربى ، واليتامى والمساكين وابن السبيل ... ﴾ ولما حفر زمزم سماها سقاية الحاج ، فأنزل الله قوله تعالى : ﴿ أجعلتم سقاية الحاج ، وعمارة المسجد الحرام ، كمن آمن بالله واليوم الآخر ... ﴾ وسن فى القتل مائة من الإبل ، فأجرى الله عز وجل ذلك فى الإسلام ولم يكن للطواف عدد عند قريش فسن فيهم عبدُ المطلب سبعة أشواط ، فأجرى الله ذلك فى الإسلام » ا . هـ .

هكذا !!!

يقف أمام هذا الحديث ، ليأخذ منه الرد والقمع « لكل من (يتطاول) (فيزعم) أننا ما عدنا فى حاجة لأن نأْخذ عن الآخرين شيئا » !!!

فهو يقول صراحة : إنه كما أخذ الإسلام من الجاهلية القديمة ، فلا علينا إذا أخذنا نحن الآن من (الآخرين) من عوائدهم !!! ألسنا نقتبس كما اقتبس الإسلام من قبل !!!

ومن العجيب أنه يقول ذلك بثقة ويقين ، ويصف من يقول غيره (بالتطاول) و(الزعم) ، مع أن الأمر لو عرض على أى مبتدىء فى العلم ، لأدرك فساد هذا القياس الجرىء !!! فكيف يسوى بين أمر أدركه الإسلام من حسنات الجاهلية ، فأقره وبين أمر « يزعم » هو أنه يأخذه الآن من عوائد (الآخرين) ليكمل به الدين (وحتى لا أغير تعبيره ولفظه : أقول : ليسد به ، حاجتنا) أين هذا من ذاك ؟؟؟

أين هو ، من قوله تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾ .

وأين هو من قوله ﷺ : « لقد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبدا : كتاب الله وسنتى » .

أيرى هو أنه كان على الإسلام أن يغير كل الأحكام والآداب والعوائد التى قبله ، وإلا فمن حقنا نحن أن نأخذ من (الآخرين) مثلما أخذ ؟؟؟

لقد جاء الإسلام فوجد الجاهليين

يكرهون عقوق الآباء ، ويكرهون الكذب ويدعون إلى الصدق ، ويكرمون الضيف ، ويمدحون الأمانة ، أإذا أقر ذلك ونزل فيه قرآن ، أو ورد فيه حديث يكون معناه ، أن من حقنا أن نأخذ من (الآخرين) مثلما أخذ الإسلام من الجاهليين ، « ودقّة بدقّة » ، سبحان الله ، ولله فى خلقه شئون .. والبحث ألوان وفنون .

كل هذا على فرض صحة هذا الحديث « الذى وقف أمامه » !! ودعانا للوقوف معه أمامه !!! فإذا كان هذا (الحديث) باطلا لا أصل له ، فستنهار الدعوى التى أقيمت عليه من غير عناء ، وشأنه فى هذا الحديث شأن كلام (الاخباريين) الذين تقولوا ما شحن به مقاله من أقاويل على صحابة رسول الله ﷺ وأصحابه الطاهرين .

والأخ الباحث يرى أن « موقفنا من أفكار وثقافات الآخرين هو بغير شك موقف غير متوازن ، بل غير سوى » ص ٤٣ ع ١ .

ويرى أن « البعض منا يتصوّر القرآن ويصوّره للآخرين حشداً عدائيا من النصوص ، يجمع قلوب المسلمين وعقولهم على الصدود العدوانى تجاه المخالفين لهم فى الدين » ص ٥٥ ع ٢ .

وراح يجمع النصوص من هنا وهناك ، ويضرب الأمثلة من القديم والحديث يؤكد بها بدهيات لا يجادل فيها ، ليثبت أن الإسلام دين التسامح ، ودين الحرية ، لا يرفض الرأى الآخر ، وأننا لا نملك تجاه المعاندين إلا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة .

ونحن مع الباحث الكريم فى أن الإسلام دين التسامح ، ودين الحرية ، يقبل الرأى المخالف ، ويتعايش معه ، ولا يملك تجاهه إلا الدعوة بالموعظة الحسنة والجدال بالتى هى أحسن ، ولا يكره أحدا أيا كان ، بل يأمر بحمايته حتى يبلغ مأمنه ، والمثل الذى ضربه لسماحة الخليفة المأمون مع زعيم « المناوية » المجوسى ، وشموله برعايته ، ليس مثلا فذا ولا غريبا ، فأمتنا عرفت هذا منذ يومها الأول ، وهذا هو سلوك حكامها ، وعلمائها وقضاتها ، وعامتها وخاصتها على طول تاريخها إلى اليوم ، وانظر حولك تجد أعشاش التبشير وأوكار الاستخبارات ومعاهد المسخ والتشويه والتدمير ، يقوم عليها ، قساوسة وبطارقة ورهابنة فى ثوب أساتذة حينا ، وفى ثوب أطباء وملائكة الرحمة حينا ، وفى ثوب خبراء ومساعدين حينا ، ومكشوفى الوجوه والهوية حينا آخر .

وأمتنا مع ذلك ترعاهم ، وتحميهم ، بل تحنو عليهم .

هذه هى أمتنا ، وهذا هو شأننا الذى ينبغى أن يكون ، ونحن نوافقك عليه . ولكن لنا ملاحظة صغيرة يسمح لنا بها الأخ الباحث تتعلق بمن يوجهّ إليه هذا الكلام ، وبالوقت الذى يوجه فيه !!

لقد كُتب هذا الكلام فى وقت

عصيب ، وُجّهت فيه ضربة قاصمة إلى العاملين فى الحقل الإسلامى ، وإلى حملة دعوته ، فى ثلاث دول عربية فى وقت متقارب ، والفكر الإسلامى فى باقيها فى حالة يعلمها كل صاحٍ ونائم .

بل إن الحادث الآن أن الأقلية غير المسلمة فى عدد من الدول الإسلامية تريد أن تفرض سيطرتها ، بل هى فعلا فرضت نوعا من السيطرة الفكرية ، بل الإرهاب الفكرى ، وجعلت الكثرة الكاثرة ، والأغلبية المسلمة ، تفرض على نفسها ألوانا من المجاملة تصل إلى حد يمكن أن يوصف بالاستخذاء والخنوع ، فحين يُطلب من كاتب أن يبتر الآية الكريمة : ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ ويحذفها من مقاله رعاية لخاطر الأقلية غير المسلمة ، حتى لا تجرح مشاعرهم محافظة على الوحدة الوطنية ، حين يكون الوضع هكذا ، أليس من حقنا أن نسأل ، مجرد سؤال لا يحمل غير معناه : لماذا نقول ذلك الكلام فى هذا الوقت ؟؟

والسؤال الثانى : لمن يتوجه الأخ بهذا الكلام ؟؟

أخشى أن يكون قد توجه به إلى المسلمين الذين يُحرَّقونَ ويُقتَّلون فى الهند بعشرات الآلاف !! أو يتوجه به إلى المسلمين الذين أبيدوا فى أوغندا ، وأخرج من بقى منهم على قيد الحياة من مدنهم وقراهم ، أم تراه يتوجه به إلى مسلمى (أوجادين فى الصومال) أو مسلمى (أريتريا) أو مسلمى (أثيوبيا) أو مسلمى (الفلبين) أو ... أو ... لا أريد أن أقول : إن سماحة المسلمين هى التى جنت عليهم ، أبداً لن أقول هذا ، ولكن أيضا لن أقول للمسلمين المطحونين المشردين وهم أقلية ، والمفزّعين الخائفين وهم أغلبية : أين السماحة والمعاملة بالحسنى ؟ لأنى أخشى إذا قلت ذلك أن يفسر كلامى على غير ما أحب وأرضى .

والأخ الباحث يرى أن الدين لا مجال له فى تقويم « أفكار الآخرين » وأن النظر فى أفكار الآخرين من منطلق دينى من دواعى « الشذوذ » و« عدم التوازن » فى التفكير والتقدير ، ويرى أن الدين لم يعد له وجود ولا أثر فى الصراعات الموجودة فى عالمنا الحديث . وقد أجهد نفسه ليثبت وهمَ من يقول بذلك ، وكان من أدلته :

– « أن ألمانيا حطمت أوربا المسيحية .

– أن أوربا المسيحية استعمرت دولا مسيحية .

– أن أوربا المسيحية استعمرت أمريكا المسيحية ، وكان بينهما حروب » ص ٤٨ ع ٢ بتصرف يسير .

وهذه الأدلة لم تسلّم له ، ولو سلمناها فهى لا تنهض دليلا على أن الدين لا يوجه حركة الصراع فى العالم ، فربما كانت حركة هتلر ذات (الصليب المعقوف) تبغى قيادة المسيحية كلها لعمل أخطر

وأكبر ، بدليل عداوته لليهود الأعداء الألداء للمسيحية .

أما الصراع والحروب بين أوربا وأمريكا ، فلم يكن عدوانا أوربيا على أمريكا المسيحية – كما يقول – بل إن المجتمعات الأمريكية نشأت – كما هو معلوم – من أصل أوربى ، وظلت مرتبطة بأوربا الأم ، حتى تضخمت ، وقويت وكبرت الفروع وفاقت الأصول والأغصان والجذور ، فكان ما كان من صراع وحروب .

وأيًّا ما كان الأمر ، فإن الصراع بين هذه الدول المسيحية يظل محكوما بضوابط الصراع بين أبناء العمومة . فنحن لا ننكر أن يكون بين الدول المسيحية صراع ، فهذا ضد طبيعة الأشياء ، وإنما الذى ننكره أن يقال : إن هذه الدول لا تتحد ضدنا من منطلق دينى بل وعنصرى ، إنها تختلف فيما بينها ثم تجتمع علينا ، ولست أدرى كيف يفسر الباحث إعدام هذه الدول لفائض الإنتاج الزراعى والحيوانى ، على حين يعانى العالم الثالث من المجاعات ، وإن مشكلتهم فى التخلص من بحيرة الحليب وجبل الزبد ، التى جعلتهم يتخذون قرارا فى مجلسهم الاقتصادى الأوربى بإعدام الأبقار رميا بالرصاص تخلصا من زيادة إنتاجها ، ومن عجب أن تحمل وكالات الأنباء هذا الخبر مع نفس أخبار الضحايا الذين يسقطون جوعاً ، ومن أعجب العجب أن « مثقفينا » « المستنيرين » « المتحضرين » يستقبلون هذا التصرف ببلادة غربية ، وكأنه لا عجب ولا غرابة ولا شذوذ فى ذلك ، وكأنما كتب عليهم أن يبرروا كلَّ ما يقوم به (السادة) الغربيون ، بل ويدعوننا إلى أن ننهل من (أفكار الآخرين) .

ويقول الباحث – تأكيدا لوجهة نظره – إن المسيحيين فى الشرق لم يكونوا أسعد حظا من المسلمين فى ظل الاستعمار ، وهذا عدم معرفة بالتاريخ ، وعدم دراية بما كان ، فلو قرأ تاريخنا كما ينبغى ، لرأى كيف تعاون المسيحيون لا مع الصليبيين فحسب بل مع التتار أيضا ، ولعله صدّق مسرحية المعلّم (يعقوب) ذلك المسيحى الذى تعاون مع حملة نابليون على مصر ، ولم يطق العيشّ بعدها فخرج مع الجنود الفرنسيين عند خروجهم ، وإن التزييف والتشويه للتاريخ جعله بطلاً (قوميا) يدافع عن (مصريّة) مصر ضد الأتراك ، ومثلوا مسرحية باسمه تعمق هذا التزييف ، وتنفى عنه خيانة أمته تعاونا مع أبناء الصليب الجدد .

وحينما وجد الباحث أن دور الإسلام فى الصراع ضد الاستعمار لا يمكن إخفاؤه ، وأن الاستعمار لم ينكر عداءه الصريح للإسلام ، قال : إنه كان يحارب الإسلام « لأنه رأى فيه عناصر تمايز ، ومدد قوة ، ومتاريس صمود ، وأسلحة كفاح ، فحاول جاهدا أن يحطم عناصر القوة هذه » . ص ٤٨ ع ١ .

هكذا حين تلوح الحقيقة أمامه ولا يستطيع لها إنكارا ، يحاول أن يفسرها قائلا : إنهم يعادون الإسلام ، ويضربون الإسلام ، لا بصفته دينا ، ولكن بصفته عنصر تمايز ومدد قوة .

ويكفينا منه أن يصرح بهذا ، وينطق به ، فهم يضربون الإسلام سواء كان ذلك لذاته ، أو لأثره فينا ، المهم أن الدين هدفهم . وكفى هذا .

وحينما رأى أخبث أعدائنا يقيم دولته (إسرائيل) على أساس دينى فيتخطى العصور والدهور ويختار لها اسما ينطق بمعناه ، وبما يعنيه (إسرائيل) ثم يبعث الروح فى التوراة ، ويجعلها محور التعليم والثقافة والفكر ، والاتجاهات والاهتمامات ، ويحيى اللغة العبرية من موات ، ويجعلها لسانه الذى به يتعلم ، ويتكلم ، ويطرب ويغنى . يرى الباحث كل هذا ، فلا يصدق عينيه ، وأذنيه ، وما يلمسه بيديه ، ويقول إنها « عناصر دينية يوظفها العدو صبغة مظهرية للمجتمع الإسرائيلى » كذا قال ص ٤٩ ع ١ . ويقول : « إنهم يقيمون فى مواجهتنا مجتمعا علمانيا معاصراً » كذا قال ص ٤٩ ع ١ .

ولست أدرى كيف تختلط (العلمية) و(العلمانية) لدى الباحث بهذه الصورة ، إن كان يريد أن القوم أقاموا مجتمعا يعتمد على العلم وأحدث معطياته ومنجزاته ، فهذا حق ، ولكنه تصوّر أن الدين خصيم العلم وقسيمه ونقيضه ، فلا يجتمعان ، وأعياه أن يجد تفسيرا لاهتمام القوم بالدين والعقيدة ، فقال : « إن الدين عندهم مظهرية شكلية » والقوم فى الواقع لا يعرفون المظهرية ، وإنما تركوها لنا .

وكنت أعجب من إصراره على إبعاد الدين عن مجال المعركة الآن فى هذا العصر ، ولكن الآن زال العجب ، فهو يظن أن الدين لا يمكن أن يجتمع مع العلم ، وما دام العلم هو مصدر القوة وعمادها ، فليتنح الدين وليبق العلم .

ملاحظات حول العبارات والألفاظ :

كذلك لم يسلم من تجاوزات التعبير والألفاظ ، والشطط فى استخدامها ، ونضرب مجرّد نماذج وأمثلة بما يلى :

* يستخدم تعبير « الدعوة المحمدية » بدلا من « الدعوة الإسلامية » ، وهذا استعمال الذين ينسبون المسلمين إلى محمد ﷺ ، لأنهم لا يؤمنون برسالته . فيجعلون المسلمين جماعته .

* يستعمل كلمة « التجديد » و« الثورة » للتعبير عن الإسلام ، وكلمة « الرجعية » و« المحافظة » فى التعبير عن الكفر ، ولا يخلو ذلك من إيحاء بتفسير مادّى للصراع بين الكفر والإيمان .

* ويكثر فى حديثه « الدعوة المحمدية الثورية » و« المجتمعات الثورية الناشطة الصاعدة » « الكثرة الكاثرة من الثوار » « شورية الثورة » « ديمقراطية الثورة » « الممارسات النضالية لكل عنصر فى جيش

الثورة » .

* ولا يتورّع أن يستخدم مثل تلك التعبيرات فى حق الرسول ﷺ من مثل قوله : « **وذلك رغم المساحة الكبيرة التى تظل حكراً للزعامة الثورية** (يقصد الرسول ﷺ) **تمارس فيها إدارة الصراع وتوجيه العمل الثورى ...** » .

هكذا : الرسول زعامة ثورية تحتكر مساحة كبيرة من السلطة يمارس فيها إدارة الصراع وتوجيه العمل الثورى !!! نعوذ بالله من الشطط والسقط .

* وفى جانب الصحابة رضوان الله عليهم يصفهم بأنهم « طليعة ثورية مؤمنة متمثلة فى الصفوة من أصحاب الرسول الذين قادوا عن طريق حزب السابقين فى الإسلام المجتمع من بعد » !!!

هكذا كبار الصحابة وصفوتهم **طليعة ثورية** ، والسابقون فى الإسلام حزب !!!

* ومن هذا الباب أيضا هذه النعوت والصفات الجارحة ، والساخرة التى وزعها على مخالفيه فى الرأى وهو يتحدث عنهم من مثل : « تصورات عدوانية » « توهمات جاهلة » « تستخدم الشقاق اللفظى لعمل أحجبة » « انحيازا جاهلا وغبيا » « ينتقى ما يوافق هواه المتحامل » ، « يتعسف فى استخدام ... » ، « أرى فيها انحيازا متعاليا وغبيا » ، « التهوين الساذج » ، « التحامل الطفولى » .. الخ .. الخ .

ليس أمرا شكليا :

وربما بدا للبعض أن هذه ملاحظات شكلية ، وأن قصاراها أن نقول : إنه لم يحسن اختيار الألفاظ ، أو وضعها فى مكانها المناسب لها . ولكنى أقول إن هذه « الألفاظ » وهذه « العبارات » لها ما وراءها فهى تنبىء عن خبىء ، إن هذه الألفاظ « مصطلحات » لها مدلولات ، ولها ظلال ، ولها إيحاء .

شنشنة أعرفها من أخزم :

إننى أرى وراء هذا الكلام (شخوصاً) تلوح بسحنتها الكالحة خلف السطور ، وتبدو قواريرُ السم بأيديها وراء المعالى ، وتظهر بصماتُها فوق الجمل ، ويفوح خبيث تآمرها من وراء العبارات .

أرى (ماكدونالد) و(فلوتن) و(فلهاوزن) و(جب) و(مرجليوث) وعصبتهم خلف هذا المقال . وحاشا أن أتهم الأخ الباحث بالنقل منهم ، ولا يمكن أن يرد لى هذا بخاطر . وإنما قائمة مصادره التى أحال عليها ، تنطق بذلك ، وتشهد به ، فكلها من عصارات فكر المستشرقين ، وأصحابها تلاميذ مخلصون للمستشرقين ، وصل فكر أساتذتهم منهم إلى النخاع ، وهم لا ينكرون ذلك ، بل يفاخرون به ويباهون .

هدم بناءه بيديه :

لقد أقام هذا البحث الشائخ داعيا إلى

التعامل مع « أفكار الآخرين » بدون طعن فى النيات ، وبحثٍ عن الضمائر ، وتفتيشٍ عن العقيدة ، واتهامٍ بالكفر والزيغ والضلال ، لهذا أقام بناءه .

ولكنه هدمه بيديه حين أدار حديثه كله على اتهام النيات والضمائر والطعن فى العقائد ، حيث أتهم بنى أمية بالكيد للإسلام ، وأنهم لم يكونوا مسلمين عن اقتناعٍ واعتقادٍ ، وإنما خوفا من سوط الإسلام الزاحف ، وقفزاً إلى سفائن السلطة القادمة . كذا قال .

لم يسلم منه أبو بكر :

فقد غمز أبا بكر صديق الأمة ، بل اتهمه صراحةً ، وذلك إذ يقول : « ومواقف أبى بكر رضى الله عنه تجاه البيعة الأولى للاستخلاف ، ثم تجاه سعد ابن عبادة رضى الله عنه المنافس له ، المناوىء عليه ، تكشف عن سياسى متمكن ، ومناور ذكى ، عينه على الإسلام ، وقلبه مع استمراره ، وعقله مع ديمومة دولته ، **فالرجل يقدم الآخرين ، فيقدمونه مرشحا للخلافة فائزا بها ، ثم هو لا يغضبه أن يمتنع سعدُ بن عبادة رضى الله عنه عن البيعة ، بل يتركه وشأنه ، محاذراً أن يغضب قومه ، وهم أحد الأعمدة التى يقوم عليها الإسلام فى المدينة** » . ا . هـ بنصه ص ١٢ ع ١ .

هكذا أبو بكر الصديق مناور ذكى !!! يقدم الآخرين فيقدمونه للخلافة فائزاً بها ، أى أنه رضى الله عنه حينما قدم عمر وأبا عبيدة للخلافة ، وعرض عليهما أن يبايعهما بالخلافة « كان مناورا » ولم يكن يعنى ما يقول ، وإنما يطيب خاطرهما ، ويشهد لهما ، فيشهدان له ، على طريقة : (شيّلنى وشيّلك) و(اشهد لى بدرهم أشهد لك بدينار) .

ويؤكد غمزه هذا للصديق فى موضع آخر حين يقول : « إن الذين امتنعوا عن بيعة أبى بكر رضى الله عنه هم من الشخصيات العامة التى لا تقف بمفردها ، ولكنها مؤهلة لأن يجتمع حولها تأييد بعض المسلمين ، ولذلك **فإن الحكمة السياسية تستلزم نوعا من الحرص السياسى ، والود العملى فى التعامل معهم بما لا ينشط** قدراتهم الشخصية أو الوراثية أو القبلية لجمع المزيد من المؤيدين حولهم فى عقر عاصمة الخلافة ، وهذا هو ما قصده وما فعله أبو بكر رضى الله عنه » ا . هـ ص ٢٠ ع ٢ .

أرأيت ؟ إن أبا بكر سياسى ماهر عرف كيف يداهن ويصانع هذه الشخصيات الخطيرة ، حتى يأمن خروجهم عليه ، ونجح (بالحرص السياسى) و(الود العملى) فى تحقيق ما أراد .

والواقع أن (الود العملى) هذا تعبير مبتكر يهنأ صاحبه عليه ، فنحن نعرف (الودّ) أمرا قلبيا يتعلق بالقلب والعواطف والمشاعر ، فأما (الود العملى) فمعناه لا

شك « تزييف للعواطف والمشاعر ، وتمويهٌ للنيات والضمائر » ونعوذ بالله .

وعمر أيضا :

نعم لم يسلم الفاروق من غمزه ولمزه ، حيث يقول : « ... فعمر رضى الله عنه **الذى لم يكن يصبر على تأخر سعد بن عبادة رضى الله عنه ، أو على بن أبى طالب كرم الله وجهه عن بيعة أبى بكر رضى الله عنه ، يجمع أغلبية أهل الشورى فى المدينة وراءه ، ويرى عدم قتال مانعى الزكاة** » ص ٢٠ ع ١ .

هكذا !!! عمر قادر على قتال الأفراد الذين امتنعوا عن البيعة لأبى بكر ، لا يستطيع أن يصبر عليهم ، أما جماعات المرتدين ، فهو غير قادر على مواجهتهم ، ضعيف أمامهم ، يرى عدم قتالهم ، بل وأغلبية أهل الشورى يجرهم وراءه فى هذا التخاذل . والعياذ بالله .

هذه مجرد أمثلة وتستطيع أن تجد فى كلام الباحث منها الكثير .

يبرىء ابن سبأ وآله :

ومن عجب أن هذا الذى لم يسلم منه أحد ، فاتهم بنى أمية كلهم ، وأتهم الصديق ، وغمز الفاروق والمعاصرين من الكتاب والمفكرين ، والعاملين فى الحقل الإسلامى ، هذا الذى اتهم الجميع فى نياتهم **ينفى أشد النفى وأبلغه أن يكون هناك دورٌ كيدىّ تآمرى لابن سبأ والسبئيين ، فلا يستطيع عقله أن يتصور** دورا كيديا لهؤلاء اليهود الحاقدين على الإسلام ، ولكنه مقتنع تماما بما كاده بنو أمية للإسلام ، وبتآمر القيادات الإسلامية وكيدها بعضها لبعض . ونعوذ بالله من الخذلان .

بهذا النهج لن نتقدم أبداً :

منذ أزمان والجهود تبذل فى صدق وإخلاص ، لتحقيق الأحداث ، وتصويب الأخبار ، وتدقيق الآثار ، ووصل العلماء والمحققون إلى الكثير فى هذا الميدان ، أفبعد كل هذا الجهاد ، وهذه التحقيقات والتصويبات ، وبيان الخطأ والزلل والخلل فى هذه الروايات ، يعود الدكتور محرم ليعتمد عليها ويتخذها أصلا ، يعود ليبدأ من نقطة الصفر ، يعود ليتردى فى نفس الوهدة التى أنقذنا فكرنا وتاريخنا منها ، ونعود نحن لنصحح ، ونصوّب ، ونحقق مرة ثانية ، فمتى نفرغ من هذه القضايا وننتقل إلى غيرها ؟

إن (مسلما معاصرا) يتخذ (الأغانى) و(الفتنة الكبرى) و(الإمامة والسياسة) وكتب محمد عمارة مصدرا لتاريخ صدر الإسلام والعصر الراشد ، لا يكون قد خالف المنهج فقط ، بل يكون قد داس المنهج بنعاله ، وتخطى أوليات المنهج وأبجدياته ، بل برهن أنه دخل ميدانا ليس من فرسانه ، وأقحم نفسه فى علم ليس من رجاله ، فمن هنا ضلّ عن الصواب وأضلّ غيره .

تساؤل :

هل هناك من يقعد لنا على منابع الفكر ليسممها ؟

هل هناك أيد خبيثة توجه ثقافتنا وفكرنا ؟

إن علماءنا وأئمتنا لم يقصروا ، فقد اجتهدوا ، وبذلوا فى سبيل النقد والتمحيص والتحفظ على الأهواء فى نقل التاريخ ما بذلوا . ولكننا نقرأ من زاوية يرادُ لنا أن نقرأ منها .

قديما كتب القاضى ابن العربى كتابه (العواصم من القواصم) ، وكتب الأصفهانى كتابه (الأغانى) فلماذا كل مثقفينا ، ومؤرخينا ، ودارسينا ينهلون من ذلك النهر المسموم (الأغانى) دون سواه ، من المسئول عن ترويج هذا الكتاب ؟ وتيسيره ، وتقريبه ، ما بين (مختصر الأغانى) ، و(تهذيب الأغانى) و(تجويد الأغانى) و ... وأين (العواصم من القواصم)؟ لقد طُبع منذ نحو ستين سنة ، وقام العلّامة محب الدين الخطيب بتقديمه وتحقيقه والتعليق عليه ، وتقريبه ، فلماذا لا يذكره أحد .

وفى عصرنا الحديث كان عندنا مدرستان ، مدرسة الشيخ على يوسف ، وعبد الله النديم ، ومحمد رشيد رضا ، وأحمد زكى باشا ، والعلامة أحمد تيمور ، ومحب الدين الخطيب ، ومصطفى صادق الرافعى ومن معهم . ومدرسة لطفى السيد ، وأحمد أمين ، وقاسم أمين ، وطه حسين وتلاميذهم .

فلماذا شاع فكر المدرسة الثانية ؟ فى تفسير تاريخنا وفى موقفنا من (أفكار الآخرين) ، ولم يشع فكر المدرسة الأصيلة النقية ؟

والجواب معروف لكل ذى بصر وبصيرة ، ذلك أن المدرسة الثانية ، مدرسة التغريب هى التى ورّثها المستعمر مقاعد التوجيه وقيادة الفكر ، ومكن لها وحمى ظهرها ، باعتبارها حاملة لوائه والمقاتلة فى سبيله . فإلى متى لا يعى (المسلمون المعاصرون) هذه الحقيقة ؟؟

خاتمة ونتائج :

١ - نؤكد سلامة المنهج - منهج الدكتور رضا محرم - الداعى إلى تفسير التاريخ ودراسته ، وتحليل مشكلاتنا المعاصرة فى ضوئه . ولكن بشرط التحفظ على أهواء المؤرخين ، والالتزام بمنهج رجال الحديث فى نقد الروايات التاريخية وتمحيصها ، ثم مع ذلك الاطمئنان إلى سلامة المشاعر الإسلامية والعواطف الدينية لمن يدرس التاريخ ويحلله ، حتى يعرف كيف يستجيب للحدث بحسٍّ إسلامى ، وضمير دينى ، فيقدر على استيعابه بجميع ملابساته ، ومعطياته ، فيحسن تفسيره ، ويصدق تحليله .

٢ - نحن مع الأخ الباحث فى أن الخلاف والاختلاف فى الساحة

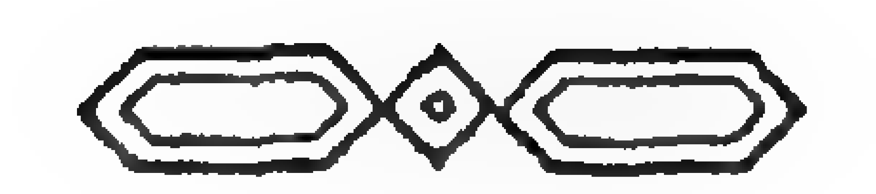
الإسلامية ، غير محكوم بضوابط ، ولا قوانين ، بل كثيرا ما يفلت الزمام ، فيؤدى إلى تبديد كثير من الطاقات ، وإهدار قوى كان الأولى بها أن توجه إلى مجال غير مجال الصراع .

٣ – ولكن الذى نرفضه ولا نوافق عليه أن هذه الظواهر التى نشكو منها الآن ثمرة طبيعية (للموروثات التاريخية) ، فقد بيّنا أن ما فسّره الأخ الباحث على أنه من وقائع التاريخ وموروثاتنا السابقة ، ليس إلا روايات وتلفيقات سممت نبع ثقافتنا ، بعمد وتدبير أحيانا ، وبخطأ وغفلة أحيانا أخرى .

ولذلك نرجو أن يعاود الأخ بحثه – وجميع المخلصين – عن أسباب أخرى ودوافع أخرى لما يجرى الآن من صراع ويدور من نزاع ، حتى إذا عرفنا مكمن الداء أمكن العلاج .

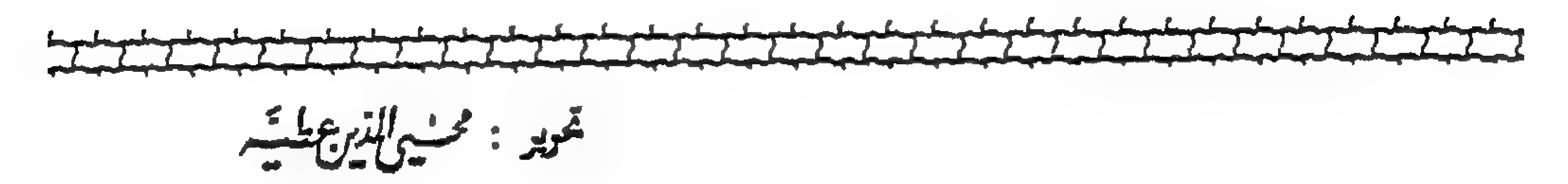
٤ – أعتقد أن الأخ الكريم سيوافقنى ويرجع عن قوله بالنسبة للتعامل (مع الآخرين الذين هم غرباء عنا) : إنه لابد من أخذ الحضارة – إذا أردنا أخذها – بكل معطياتها وآثارها المعنوية والاجتماعية والخلقية ، فما أعرف – من المنصفين – سلفا قال بهذا الرأى .

وأجده واجبا علىّ أن أكرر للأخ الدكتور محرم الشكر والدعاء لى وله بالتوفيق والسداد .



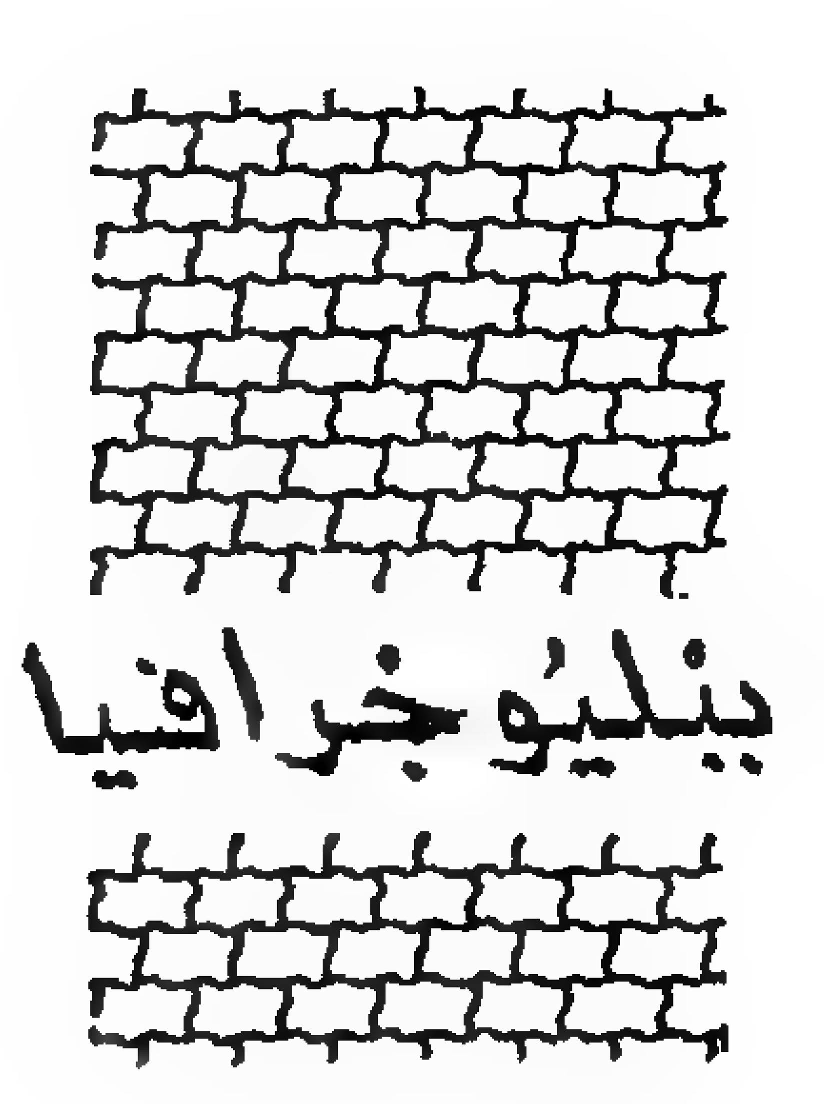


رجب – شعبان – رمضان ١٤٠٦ هـ/مارس – إبريل – مايو ١٩٨٦ م



ببليوجرافيا	• الفكر الإسلامي – قائمة فصلية منتقاة .
كشافات	• الكشاف الاقتصادي لكتاب جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد للفاسي .

(هذه النشرة يصدرها ويمولها المجلس العالمي للبحوث الإسلامية)



الفكر الإسلامي

قائمة فصلية منتقاة

الهدف : إعلام القرّاء ، والباحثين في مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تباعاً في هذا المجال .

التغطية : السنة الجارية والسنة السابقة .

اللغة : العربية .

الأوعية : الكتب ـــ الأطروحات الجامعية ـــ بحوث المؤتمرات ـــ مقالات الدوريات .

الوصف : التقنين الدولي للوصف الببليوجرافي (تدوب) ـــ المستوى الأول .

التنظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3 ـــ الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدودة .

المصادر : 50 % مباشرة .
50 % قوائم ببليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة . وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .

الفهارس : فهرس المؤلفين ـــ لائحة الناشرين ـــ لائحة المؤتمرات ـــ لائحة الدوريات .



ابن تيميـــة

خان ، قمر الدين . ابن تيمية وفكره السياسى، ترجمة أحمد مبارك البغدادى – الكويت : مكتبة الفلاح ، 1405 – 1985 - 246 ص
(1)

ابن الجوزى – التربية

عبد الله ، عبد الرحمن صالح . ابن الجوزى وتربية العقل . مكة المكرمة : ع . عبد الله ، 1406 - 55 ص ؛ 19 سم
(2)

ابن مسعود – تفسيره

عيسوى ، محمد أحمد . تفسير ابن مسعود – مجلدان – الرياض : مؤسسة الملك فيصل الخيريـــــة ، 1405 - 1985 1118 ص .
(3)

ابن مسعود – مروياته

العبدلى ، منصور بن عود . مرويات ابن مسعود فى الكتب الستة وموطأ مالك ومسند أحمد – مجلدان – جدة : دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة ، 1406 - 1985 - 1580 ص
(4)

الأدب الإسلامى

الندوى ، محمد الرابع الحسنى . الأدب الإسلامى وصلته بالحياة .– القاهرة : دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1405-1985 89 ص ؛ 19 سم .
(5)

أصول الفقه

الكلوذانى الحنبلى ، محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب . التمهيد فى أصول الفقه ، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة ومحمد على إبراهيم – 4 مجلدات – مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، 1406-1985-1862 ص – (من التراث الإسلامى – 37)
(6)

الاقتصاد الإسلامى

الفنجرى ، محمد شوقى . ذاتية السياسة الإقتصادية الإسلامية وأهمية الإقتصاد الإسلامى ، ط 3 مزيدة ومنقحة– الرياض: دار ثقيف للنشر والتأليف ، 1406-1986
(7)

الأموال

ابن زنجويه ، حميد . كتاب الأموال ، تحقيق شاكر ذيب فياض – الرياض : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات

الإسلاميـــــــــــــة، -1406-1986

1430 ص . (8)

الأنبياء

العلى ، محمد بن صفوك . الأنبياء فى ظلال القرآن والسنة – الكويت : مكتبة الصحابـــة الإسلاميـــة ، -1405-1985

468 ص . (9)

الإنسان

بوكاى ، موريس . ما أصل الإنسان ؟ إجابات العلم والكتب المقدسة ، ترجمة مكتب التربية العربى لدول الخليج – الرياض : مكتب التربية العربى لدول الخليج ، -1406-1985 239 ص . (10)

التربية

سعادة ، إبراهيم . الإسلام وتربية الإنسان – الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، -1985

184 ص ؛ 24 سم . (11)

ياجن ، مقداد . جوانب التربية الإسلامية الأساسية – الرياض : م . ياجن ، 1406-1986-526 ص ؛ 24 سم – (موسوعة التربية الإسلامية – الجزء الأول) (12)

الحج

الإبراهيم ، محمد عقلة . التطبيقات التاريخية والمعاصرة لفريضة الحج .– عمان : دار الضياء ، 1085-208 ص ؛ 24 سم .

(13)

الحديث النبوى

ابن الفارس ، الأمير علاء الدين على . الإحسان فى تقريب صحيح ابن حبان ، جزآن فى مج – بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1986-471 ص ؛

24 سم . (14)

الحربى ، أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق . غريب الحديث : المجلدة الخامسة ، تحقيق سليمان بن إبراهيم بن محمد العايد – 3 أجزاء .– مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، 1405-1985-1417 ص.

(من التراث الإسلامى – 34) (15)

الدارقطنى ، أبو الحسن على بن عمر بن أحمد ابن مهدى . العلل الواردة فى الأحاديث النبوية ، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله السلفى .– مجلدان – الرياض: دار طيبة، 1405-1985-713ص.

(16)

الحركة الإسلامية

حيدر ، خليل على . مستقبل الحركة الدينية – الكويت : مركز الوطن للمعلومات والأبحاث ، 1985-214 ص ؛ 16 سم .–

(دراسات الوطن – 1-) (17)

الحضارة الإسلامية

ندوة البعد الإنسانى للحضارة الإسلامية ودورها فى تعزيز التعاون العربى الأفريقى : تونس: جامعة الدول العربية ، الأمانة العامة ، الإدارة العامة

للشئون الدولية .– نوفمبر 1985 (18)

السنة النبوية

الوزير ، محمد بن إبراهيم . العواصم والقواصم فى الذب عن سنّة أبى القاسم – عمان: دار البشير ، 1986-472 ص ؛ 24 سم . (19)

السياسة الشرعية

الماوردى ، على بن محمد بن حبيب (450) . تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، تحقيق ودراسة رضوان السيد – بيروت : دار الغرب الإسلامى ، 1985 (20)

الشعر

الجدع ، أحمد . دواوين الشعر الإسلامى المعاصر .– عمان : دار الضياء ، 1985- 324 ص ؛ 24 سم . (21)

الصناعة – تاريخ

العمرى ، عبد العزيز بن إبراهيم . الحرف والصناعات فى الحجاز فى عصر الرسول ﷺ .– الرياض : المؤلف ، 1406-384 ص . (22)

العالم الإسلامى – تاريخ

الطرازى ، عبد الله مبشر . انتشار الإسلام فى العالم فى 46 دولة آسيوية وإفريقية جـ 1 – جدة : عالم المعرفة للنشر والتوزيـع ، 1406-1985-333 ص .– (الإسلام والمسلمون فى العالم – 2) (23)

العروبة

سيف الدولة ، عصمت . عن العروبة والإسلام .– بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1986-475 ص .– (سلسلة الثقافة القومية – 2) (24)

علم النفس

عدس ، محمد عبد الرحيم . من خصائص النفس البشرية فى القرآن الكريم . – الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، 1985-126 ص ؛ 24 سم . (24)

العلوم الطبية

حمارنة ، سامى خلف . تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين.– عمان: دار البشير ، 1986-443 ص ؛ 24 سم . (26)

الفرق الإسلامية

جلى ، أحمد محمد أحمد . دراسة عن الفرق فى تاريخ المسلمين « الخوارج والشيعة». – الرياض : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، 1986- 1406-332 ص . (27)

الفنون

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية . وحدة الفن الإسلامى – الرياض ، 1405-207 ص . (28)

القصة

الكيلانى ، نجيب . عصر الشهداء (قصة) . ط 2 .- بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1986-107 ص ؛ 20 سم . (29)

مخطوطات

حجى ، محمد . فهرس الخزانة العلمية الصبيحية بسلا .- الكويت : معهد المخطوطات العربية، 1406-1985-722 ص؛ 24 سم . (30)

مكة المكرمة – تراجم

مرداد ، عبد الله أبو الخير . المختصر من كتاب نشر النور والزهر فى تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر، اختصار وترتيب وتحقيق محمد سعيد العامودى وأحمد على .- ط 2-. جدة: عالم المعرفة للنشر والتوزيع ، 1406-1986 641 ص . (31)

أطروحات

الأهلية (قانون)

آل على ، صالح بن سعود . عوارض الأهلية المؤثرة فى المسئولية الجنائية .- الرياض: كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، 1406-1986 دكتوراه . (32)

البناء (فقه)

الفائز ، إبراهيم بن محمد . البناء وأحكامه فى الفقه الإسلامى .- الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406-1986 دكتوراه . (33)

التأويل (فقه)

الريس ، عبد المحسن بن محمد . التأويل وأثره فى الأحكام الفقهية – الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1406-1986 – ماجستير . (34)

جرائم العرض

زارع ، عبد الهادى محمد . الركن المادى والمعنوى لجرائم العرض فى الفكر الإسلامى .- القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، 1406-1986 – دكتوراه . (35)

السامرى – المستوعب

الفالح ، مساعد بن قاسم . كتاب المستوعب للسامرى، دراسة وتحقيق.- الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، 1406-1986 .- دكتوراه . (36)

الشام – تاريخ

الغامدى ، على محمد . بلاد الشام قبل الغزو المغولى 589-657/1193-1259 – مكة المكرمة : كلية الشريعة جامعة أم القرى ، 1406-1986.- دكتوراه . (37)

النسخ

الأهول ، حسن محمد مقبولى . رسوخ الأحبار فى منسوخ الأخبار – دراسة وتحقيق– المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، 1406 .– دكتوراه . (38)

بحوث

أجهزة الإنعاش

البار ، محمد على . أجهزة الإنعاش . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (39)

السلامى ، محمد المختار . أجهزة الإنعاش . فى الدورة الثانية لمجس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (40)

الاستحسان والمصالح والمرسلة

التسخيرى ، محمد على . الاستحسان والمصالح المرسلة . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (41)

عبد الله ، محمد على . الاستحسان والمصالح المرسلة . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (42)

عمر ، محمد عبده . الاستحسان والمصالح المرسلة . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (43)

الفرفور ، محمد عبد اللطيف . الاستحسان والمصالح المرسلة . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (44)

أطفال الأنابيب

آل محمود ، عبد الله بن زيد. أطفال الأنابيب. فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (45)

البار ، محمد على . أطفال الأنابيب . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1085 : جدة) (46)

البسام ، عبد الله . أطفال الأنابيب . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (47)

التميمى ، رجب . أطفال الأنابيب . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (48)

إفريقيا

إيمانغ ، مصطفى . اللغة العربية فى القارة الإفريقية : السنغال ، 5 ص . فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) (49)

نقرة ، التهامى . البعد الحضارى الإنسانى للثقافة العربية الإسلامية فى إفريقية ، 10 ص . فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) (50)

الأمة

حمادة ، فاروق . بناء الأمة بين الإسلام والفكر الحديث .

فى الندوة العالمية عن تأثير القومية على الأمة الإسلامية (1985 : لندن) (51)

الإنسان

الدرينى ، محمد فتحى . التفسير الموضوعى للإنسان والبعد الإنسانى والإجتماعى لحقوقه فى التشريع الإسلامى ، 9 ص . فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) (52)

القاسمى ، أحمد محمد . دور الإسلام فى بناء الإنسان وإقامة الحضارات ، 18 ص . فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة الإسلامية 1985 : تونس) (53)

بنوك الحليب

البار ، محمد على . بنوك الحليب . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (54)

القرضاوى ، يوسف . بنوك الحليب . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (55)

التأمين

التميمى ، رجب . التأمين وإعادة التأمين . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (56)

الزحيلى ، وهبة . التأمين وإعادة التأمين . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (57)

الزرقاء ، مصطفى أحمد . التأمين وإعادة التأمين . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) (58)

التربية

الزحيلى ، محمد . خصائص التربية النبوية . فى المؤتمر العالمى الرابع للسيرة والسنة النبوية (1985 : القاهرة) (59)

التضامن المغربى الإفريقى

أبو رغدة ، عبد الستار . رؤية جديدة لسبل التضامن والتعاون العربى الإفريقى فى إطار الحضارة الإسلامية، 37 ص . فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) (60)

بن دهيش ، عبد اللطيف عبد الله . رؤية جديدة لسبل التضامن والتعاون العربى الإفريقى فى إطار الحضارة الإسلامية ، 17 ص . فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة الإسلامية (1985: تونس). (61)

الشريف ، كامل . دور الإسلام فى دعم التضامن العربى الإفريقى ، 12 ص . فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة الإسلامية 1985 : تونس). (62)

الحج

صابون ، تيجانى . الإحرام للقادم للحج والعمرة بالطائرة والباخرة .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة). (63)

عبد الله ، محمد على . الإحرام للقادم للحج والعمرة بالطائرة والباخرة .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى 1985 : جدة). (64)

قاضى ، محيى الدين . الإحرام للقادم للحج والعمرة بالطائرة والباخرة .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة). (65)

الزكاة

الجندى ، عبد الحليم محمود . زكاة الديون .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (66)

السالوس ، على أحمد . زكاة العقارات والأراضى المأجورة غير الزراعية .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (67)

الضرير ، الصديق محمد الأمين . زكاة الديون.
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (68)

عيسى ، عبد العزيز محمد . زكاة الديون .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (69)

القرضاوى ، يوسف . زكاة العقارات والأراضى المأجورة غير الزراعية .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (70)

السهر والحمى

خرواجى ، يحيى وآخرون . السهر والحمى .
في مؤتمر الإعجاز الطبى في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) . (71)

الشهور العربية

أبو زيد ، بكر . توحيد بدايات الشهور العربية .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (72)

التسخيرى ، محمد على . توحيد بدايات الشهور العربية .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (73)

السلامى ، محمد المختار . توحيد بدايات الشهور العربية .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (74)

الفرفور ، محمد عبد اللطيف . توحيد بدايات الشهور العربية .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (75)

الشيخوخة

آل شارع ، عبد الله النافع . سيكلوجية مرحلة الشيخوخة في ضوء الهدى الإسلامى 107 ص .

في حلقة رعاية المسنين في الإسلام (1986 : أبو ظبي) : (76)

البوطي ، محمد سعيد رمضان . رعاية المسنين في ضوء آداب الأسرة المسلمة . 20 ص في حلقة رعاية المسنين في الإسلام (1986 : أبو ظبي) . (77)

الصابوني ، عبد الرحمن . رعاية المسنين في إطار قوانين الأحوال الشخصية . في حلقة رعاية المسنين في الإسلام (1986: أبو ظبي) . (78)

حتحوت ، حسان . تقدم السن بالمرأة ومظاهره العضوية والنفسية في ضوء الهدى الإسلامي 9 ص في حلقة رعاية المسنين في الإسلام 1986 : أبو ظبي) . (79)

عبد المتعال ، صلاح الدين . السياسات الاجتماعية إزاء المسنين بين النظرية والواقع من منظور إسلامي . 41 ص . في حلقة رعاية المسنين في الإسلام (1986 : أبو ظبي) (80)

الكيلاني . نجيب الرعاية الصحية للمسنين في ضوء الهدى الإسلامي 21 ص ، في حلقة رعاية المسنين في الإسلام (1986 : أبو ظبي) . (81)

الضمان

أبو زيد ، بكر . خطاب الضمان . في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 : جدة) : (82)

أبو رغدة، عبد الستار. خطاب الضمان، 6. في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 : جدة) . (83)

الأمين ، حسن عبد الله . خطاب الضمان . في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 : جدة) . (84)

البرى ، زكريا . خطاب الضمان .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 : جدة) . (85)

السالوس ، علي أحمد . خطاب الضمان .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 : جدة) . (86)

المصري ، رفيق . خطاب الضمان

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 : جدة) . (87)

المصارف الإسلامية

الزحيلي ، وهبه أحكام التعامل في المصارف الإسلامية

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 . جدة) (88)

السالوس ، علي أحمد . حكم التعامل المصرفي المعاصر بالفوائد .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 : جدة) . (89)

الضرير ، الصديق محمد الأمين . حكم التعامل المصرفي المعاصر بالفوائد .

فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (90)

عبد الله ، محمد على . أحكام التعامل فى المصارف الإسلامية .

فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (91)

عبد الله ، محمد على . حكم التعامل المصرفى المعاصر بالفوائد .

فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (1985 : جدة) . (92)

موريتانيا

الطلبة ، أحمد . مساهمة الموريتانيين فى نشر الإسلام والثقافة العربية الإسلامية فى غرب إفريقيا ، 15 ص .

فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) . (93)

ناصر الدين ، الإمام

الحسن ، أحمد . حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ الإسلام فى غرب إفريقيا ، 21 ص .

فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) . (94)

مقالات

أبو هريرة

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة رضى الله عنه صحابى مظلوم ومفترى عليه (6) — البعث الإسلامى — مج 30 . ع 8 (1406/5 -1986/2,1) ص 61-72 (95)

الاجتهاد

الزرقاء ، مصطفى . الإجتهاد ودور الفقه فى حل المشكلات.— الدراسات الإسلامية .— مج 20 . ع 4 (1406/1-1985/10) ص 41-55 (96)

صبحى ، محمود . الإجتهاد فى عصر الصحابة .— الدراسات الإسلامية —. مج 20 . ع 3 (1406/10-1985/7) ص 5-22 (97)

عبادة ، عبد اللطيف . الإجتهاد فى نظر الشيخ البشير الإبراهيمى .— الثقافة .— س 15 . ع 87 (1405/9,8-1985/6,5) ص 293-321 (98)

الأخلاق السياسية

الجراد ، خلف محمد . الأخلاق السياسية بين ميكيافيللى وابن خلدون .— الفيصل.— س 9 . ع 106 (1406/4-1985/12-1986/1) ص 97-102 (99)

الأدب

عروى ، محمد . هوامش على متن : الأدب الإسلامى المعاصر (لمحمد حسن بريغش) .— المشكاة .— س 2. ع6,5 (1406/10-1986/6) ص 40-57 (100)

الاستشراق والمستشرقون

جردلى ، مروان (ترجمة وتعليق) . المستشرقون ونظرتهم إلى الغيب (١) . — الفكر الإسلامى .— س 15 ؛ ع (1986/7-1406/10,9) ص 70-78 (101)

الجندى ، أنور . تقييم جديد لكتابات الغربيين للسيرة النبوية ، وتحولات جديدة بعد مرحلة من الغلو والتعصب (2) . — البعث الإسلامى .— مج 30 . ع 9 (1986/3,2-1406/6) ص 64-77 (102)

عزوزى ، حسن . الجانب الفقهى فى الفكر الاستشراق .— منار الإسلام .— س 11 . ع 10 (1986/6-1406/10) ص 12-17 (103)

عويس ، عبد الحليم . من نماذج الفكر الاستشراق : نظرة انتقادية على كتاب « الإسلام » بقلم المستشرق دمينيك سورديل ترجمة خليل الجسر .— الدراسات الإسلامية .— مج 20 . ع 3 (1985/7-1405/10) ص 96-109 (104)

الأصالة والمعاصرة

الفيومى ، محمد إبراهيم . هل الأصالة تلغى المعاصرة ؟. — الفيصل .— س 9 . ع 108 (1986/3,2-1406/6) ص 25-30 (105)

الأصفهانى ، الراغب

الساريسى ، عمر عبد الرحمن . موقف الراغب الأصفهانى من المعتزلة .— المجلة العربية للعلوم الإنسانية .— مج 5 . ع 20 (خريف 1985) ص 22-71 (106)

أصول الدين

محمد عبده . أصول الإسلام .— الحوار .— س 1 . ع 1 (1986-1406) ص 121-134 (107)

الاغتراب

القاضى ، على . ظاهرة الاغتراب .— البعث الإسلامى .— مج 30 . ع 7 (1985/12-1406/4) ص 20-29 (108)

الأقليات

الإصلاحى ، سلطان أحمد . دور الأقليات المسلمة المنشود فى ضوء الكتاب والسنة . — البعث الإسلامى .— مج 30 . ع 9 (1986/3,2-1406/6) ص 51-63 (109)

محمود ، جمال الدين محمد . الأقليات الإسلامية المشكلات الثقافية والاجتماعية .— الفكر الإسلامى — س 15 . ع 6 (1986/7-1406/10,9) ص 33-43 (110)

أهل البيت – ببليوجرافيا

الطباطبائى ، عبد العزيز . أهل البيت (عليهم

السلام) فى المكتبة العربية (1) – تراثنا–
س 1 . ع 1 (1405) ص 9 -27 ,(2) –
س 1 . ع 2 (1406) ص 41-64 (111)

البشير الإبراهيمى

الإبراهيمى ، محمد البشير . أنا – الثقافة –
س 15 . ع 87 (1985/6,5-1405/9,8)
ص 11-36 (112)

بالسايح ، بوعلام . الشيخ البشير الإبراهيمى
الرائد .– الثقافة –. س 15 . ع 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 59-69 (113)

الجابرى ، محمد صالح . محمد البشير
الإبراهيمى والعلاقات التونسية الجزائرية–
الثقافة – س 15 . ع (1985/6,5-1405)
ص 147-159 (114)

جارودى ، روجيه . الإبراهيمى العالم المجدد –.
الثقافة – س 15 . ع (1985/6,5-1405)
ص 139-146 (115)

رابح ، تركى . البشير الإبراهيمى فى المشرق
العربى .– الثقافة –. س 15 . ع 87

رابح ، تركى . البشير الإبراهيمى فى المشرق
العربى .– الثقافة –. س 15 . ع 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 223-236
(116)

شيبان ، عبد الرحمن . الإمام الشيخ محمد
البشير الإبراهيمى واللغة العربية –
الثقافـــــــة – س 15 . ع 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 71-86 (117)

صابر ، محيى الدين . محمد البشير الإبراهيمى
والدعوة القومية – الثقافة – س 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 107-119 (118)

فيصل ، شكرى . قضايا الفكر فى آثار
الإبراهيمى – الثقافة – س 15 ع 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 166-215 (119)

المدنى ، أحمد توفيق . الإبراهيمى كان أمة ،
كان جيلاً ، كان عصراً – الثقافة –
س 15 . ع 87 (1985/6,5-1405/9,8)
ص 37-49 (120)

التراث

الجابرى ، محمد عابد . التراث ومشكل
المنهج – المستقبل العربى – س 8.
ع 83 (1986/1) ص 4-14 (121)

حسين ، عادل . التراث ومستقبل التنمية .
الحوار . س 1 . ع 1 (1986-1406/3)
ص 21-39 (122)

السائحى ، محمد الأخضر عبد القادر . التراث
والإبداع – الفيصل – س 9 . ع 108
(1986/3,2-1406/6) ص 35-40 (123)

التشريع الإسلامى

البشرى ، طارق . حول حركة التجديد فى
التشريع الإسلامى فى مصر – الحوار –
س 1 . ع (1986-1406/3) ص 95-110
(124)

التعليم

زيكى ، على . فلسفة التعليم عند الشيخ البشير الإبراهيمى — الثقافة — س 15 . ع 87 (1405/9,8-1985/6,5) ص 323-334 (125)

التونسى ، خير الدين

أبو شعر ، يحيى . خير الدين التونسى ، العالم البارع والسياسى الحكيم — الفكر الإسلامى — س 15 . ع 6 -1986/7- 1405/10,9) ص 80-85 (126)

الثقافة

الإمرانى ، حسن . نحو ثقافة بانية: الخصائص. — المشكاة — س 2 . ع 6,5 -1986/6- 1406/10) ص 1-11 (127)

حسان بن ثابت

الأعظمى ، سعيد . حسان بن ثابت الأنصارى وشعره الإسلامى (8) — البعث الإسلامى — مج 30 . ع 8 (1986/2,1-1406/5) ص 73-81 ,(9) .— البعث الإسلامى — مج 30 . ع 9 (1986/3,2-1406/6) ص 84-97 (128)

الحضارة

الصديقى ، أختر سعيد . تأثير وجود العناصر الدينية وعدمها فى أسس الحضارة (دراسة مقارنة بين الحضارات الدينية والمادية) .— الدراسات الإسلامية —. مج 20 . ع 3 (1985/7-1405/10) ص 77-88 (129)

كامل ، عبد العزيز . الإسلام والتعدد الحضارى المعاصر .— العربى —. ع 326 (1986/1-1406/4) ص 76-80 (130)

الحكم

الشناوى ، فهمى . الإسلام وأصول الحكم (2) .— البعث الإسلامى —. مج 30 . ع 8 (1986/2,1-1406/5) ص 38-48 (131)

الخلافة

الأبيض ، أنيس مصطفى . الخلافة ، سلطة الأمة ، صيغة المبايعة ، معنى الجماعة— الفكر الإسلامى — س 15 . ع 1 (1986/1-1406/4) ص 35-42 (132)

الدعوة الإسلامية

الشناوى ، فهمى . الدعوة الإسلامية : سبحانك ما خلقت هذا عبثاً — البعث اسلامى — مج 30 . ع 9 -1986/3,2- 1406/6) ص 31-43 (133)

موفاكو ، محمد . هم الهمام فى نشر الإسلام تأليف سامى فراشرى ، عرض وتعليق العـــربى ع 325 (1985/12-1406/3) ص 121-126 (134)

الدولة

عمارة ، محمد . الدين والدولة فى إنجاز الرسول ﷺ — الحوار — س 1 . ع 1 (1406-1986) ص 57-82 (135)

الرامهرمزى - كتاب المحدث

معصومى ، أبو محفوظ الكريم . نظرات فى كتاب المحدث الفاصل بين الراوى والواعى . للرامهرمزى (الحلقة الثالثة) - البعث الإسلامى - مج 30. ع 8 (1986/2,1-1506/5) ص 49-60 ، (الحلقة الرابعة)- البعث الإسلامى- مج 30 . ع 9 (1986/3,2-1506/6) ص 78-83 (136)

الربا

المعهد الدولى للاقتصاد الإسلامى . تقرير لجنة إلغاء الربا من المعاملات الحكومية - المسلم المعاصر - س 12 ع 46-(1985/12-1406/4) ص 117-130 (137)

الرواية

بكرلى ، عبد الرزاق ديار . دراسة تحليلية نقدية للرواية الإسلامية المعاصرة : الظل الأسود للأديب القاص د . نجيب الكيلانى نموذجا - المشكاة - س 2 . ع 6,5 (1986/6-1406/10) ص 58-78 (138)

الزكاة

السالوس ، على أحمد. التطبيق المعاصر للزكاة- الحلقة الثانية: زكاة الأسهم والسندات- منار الإسلام - س 11 . ع 4-(1986/1-1406/4) ص 57-65 (139)

شلق ، فضل . فريضة الزكاة : قراءة فى التاريخ والوعى .- الفكر الإسلامى -. س 15. ع (1986/7-1406/10,9) ص56-69 (140)

الشيعة

الحسينى ، السيد محمد رضا . (فرق الشيعة) أو (مقالات الإمامية) للنوبختى أم للأشعرى ؟ - تراثنا - س 1 . ع 1 (1405) ص 29-51 (141)

الصراع العربى الإسرائيلى

شمس الدين ، محمد مهدى . الدلالات النفسية لحرب رمضان ومخاطر السلام مع اليهود - المنطلق - ع 30 -(1986/5,4- 1406/8) ص 23-35 (142)

العالم الإسلامى

السيد ، رضوان . العالم الإسلامى وقضاياه المعاصرة - الحوار - س 1 . ع 1-(1986- 1406) ص 111-119 (143)

العلم والتقنية

كتانى ، م .أ . العلم والتقنية والعالم الإسلامى (1) . ترجمة أحمد صلاح الدين الموصلى- الفكر الإسلامى - س 15 . ع 1 (1986/1-1406/4) ص 60-76 (144)

كتانى ، م .أ . العلم والتقنية والعالم الإسلامى (2) . ترجمة أحمد صلاح الدين الموصلى- الفكر الإسلامى - س 15 . ع 2 (1986/2-1406/5) ص 82-96 (145)

العلم والدين

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . إيجاد الرباط المقدس الدائم بين الدين والعلم البعث الإسلامى - مج 30 ع 9 (1406/6-1986/3,2) ص 10-18 (146)

عيسى بن مريم

شاهين ، توفيق محمد المسيح عيسى بن مريم وأمه فى القرآن الكريم - البعث الإسلامى - مج 30 ع 9 -1986/3,2) 1406/6) ص 19-30 (147)

الفكر والعمل

التركى ، عبد الله عبد المحسن توديع مرحلة التعميم الفكرى بالدخول فى مرحلة التعيين العملى - جوهر الإسلام - س 16 ع 4,3 ص 17-22 (148)

الفلك

الشريف ، عدنان بين القرآن الكريم وعلم الفلك الفكر الإسلامى - س 15 ع 1 (1406/4-1986/1) ص 24-32 (149)

الشريف ، عدنان . بين القرآن الكريم وعلم الفلك - الفكر الإسلامى - س 15 . ع 2 (1406/5-1986/2) ص 28-36 (150)

القرآن - تفسير

البيلى ، أحمد . تفسير القرآن وحرية الرأى . - منار الإسلام - س 11 . ع 10 (1406/10-1986/6) ص 86-97 (151)

القرصنة

الصالح ، صبحى . القرصنة فى المفهوم الإسلامى - الفكر الإسلامى - س 15 ع 6 (1406/10,9-1986/7) ص 55-60 (152)

القواعد الفقهية

الميس ، خليل القواعد الفقهية الكلية ومقاصد الشريعة - الدراسات الإسلامية - مج 20 ع 4 -1985/10) 1406/1) ص 76-97 (153)

القومية

صديقى ، كليم . الدول القومية عقبة فى وجه تحول الأمة الشامل - المنطلق - ع 30 (1406/8-1986/5,4) ص 36-53 (154)

الكون

الصالح ، صبحى الوعى الكونى فى التصور الإسلامى - الفكر الإسلامى - س 15 ع (1406/4-1986/1) ص 16-23 (155)

المجتمع الإسلامى

شفيق ، منير . التسيير الذاتى فى التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية - الحوار - س 1 . ع 1 (1406-1986) ص 83-93 (156)

المحاماة

الخالد ، مصطفى . المحاماة وشرف المهنة – منار الإسلام – س 11 . ع 3 -1985/12)
1406/3) ص 150-155 (157)

محرم ، أحمد

القاعود ، حلمى محمد . شاعر من المظاليم (أحمد محرم) – المشكاة – س 2 .
ع 6,5 (1406/10-1986/6) ص 20-28 (158)

المسرح

صالح ، حكمت . فى المسرح الإسلامى : شيء عن الموت : القسم الثانى – المشكاة – س 2 . ع 6,5 -1986/6)
1406/10) ص 80-95 (159)

المسلمون فى الجزائر

جردلى ، مروان . الإسلام فى الجزائر (1) – الفكر الإسلامى – س 15 . ع 1
(1406/4-1986/1) ص 72-83 (160)

جردلى ، مروان . الإسلام فى الجزائر (2) – الفكر الإسلامى – س 15 . ع 2
(1406/5-1986/2) ص 71-81 (161)

المسلمون فى لبنان

القوتلى ، حسين . الإسلام وضمانات العروبة فى لبنان – الفكر الإسلامى – س 15 .
ع (1406/5-1986/2) ص 6-12 (162)

المسيحية

الشاهد ، السيد محمد . المسيحية وديانات العالم لهانس كونج وآخرين ، القسم الأول – عالم الكتب – مج 6 . ع 4
(1406/4-1985/12) ص 547-562 (163)

المصارف الإسلامية

الرمش ، عباس خضر . المصرف الإسلامى وعلاقته بالمصارف الربوية – الفكر الإسلامى – س 15 ع 2 -1986/2)
1406/5) ص 98-104 (164)

النقد الأدبى

خليل ، عماد الدين . شيء عن ضوابط النقد الإسلامى – المشكاة – س 2 . ع 6,5
(1406/10-1986/6) ص 12-19 (165)

لغزيوى ، على . نحو منهج إسلامى فى النقد الأدبى (4) مرحلة التأسيس : بين النظرية والتطبيق فى صدر الإسلام – المشكاة – س 2 . ع 6,5 -1986/6)
1406/10) ص 29-39 (166)

النيابة (فقه)

عقلة ، محمد . النيابة فى العبادات . مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية .
س 2 . ع 4 (1406/3-1985/12)
ص 9-149 (167)

الواحدى – تفسيره

عبد الرحمن ، بهاء الدين . البسيط فى التفسير للواحدى – عالم الكتب – مج 6 .
ع 4 (1406/4-1985/12) ص 508-513 (168)

الوحدة الوطنية

الكبيسى ، حمد عبيد . الدين والوحدة الوطنية .– الرسالة الإسلامية .–
س 19 . ع 186,187 -1985/10,9) 1406/2,1) ص 93-104 (169)

الوهابية

الشويعر ، محمد بن سعد . لا علاقة بين الوهابية الرسمية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية .– جوهر الإسلام .– س 16 . ع 2,1 .
ص 29-33 (170)

فهرس المؤلفين

لائحة الناشرين

دار البشير ص ب (182077) عمان ، الأردن

دار ثقيف ص ب (1590) الرياض .

دار الشروق ص ب (4146) جدة .

دار الصحوة : ش جمال عبد الناصر ، بجوار عمارات المهندسين ، حدائق حلوان ، القاهرة .

دار الغرب الإسلامى ص ب (113-5787) بيروت .

عالم المعرفة : ص ب (576) جدة .

مركز دراسات الوحدة العربية : ص ب (113- 6001) بيروت .

مركز الوطن للمعلومات والأبحاث : صحيفة الوطن الكويتية ، التوزيع : شركة كاظمة : ص ب : 24062 الصفاة . الكويت .

معهد المخطوطات العربية : ص ب (26897) الصفاة ، الكويت .

مكتب التربية العربى لدول الخليج : ص ب (3908) الرياض .

مكتبة الفلاح : ص ب (4848) الكويت .

مكتبة المنار : ص ب (842) الزرقاء ، الأردن .

مؤسسة الرسالة : ص ب (11-7460) بيروت .

لائحة المؤتمرات

حلقة رعاية المسنين فى الإسلام : أبوظبى:

ديوان رئيس الدولة (مكتب المستشار الثقافى) والاتحاد النسائى العام ومنظمة المؤتمر الإسلامى (صندوق التضامن الإسلامى) 12-15 شعبان 1406 -21-24 ابريل 1986 .

الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى:

جدة : منظمة المؤتمر الإسلامى (مجمع الفقه الإسلامى) ، 10-16 ربيع الثانى 1406 -22-28 ديسمبر 1985 .

مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم :

القاهرة : النقابة العامة للأطباء (نقابة أطباء القاهرة) ، 24-26 سبتمبر 1985 .

المؤتمر العالمى الرابع للسنة والسيرة النبوية :

القاهرة : الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية ، 1-7 نوفمبر 1985 .

الندوة العالمية عن تأثير القومية على الأمة الإسلامية : لندن: المعهد الإسلامى ، 13-16 ذو القعدة 1405 - 31 يوليو -3 أغسطس 1985 .

لائحة الدوريات

البعث الإسلامي : ص ب 83 لكهنؤ ، الهند .

تراثنا : ص ب : (454) قم ، إيران .

الثقافة ص ب · (190-422) الجزائر

جوهـــــر الإسلام : 28 نهج جمال عبد الناصر ، تونس

الحوار : P.F. 33
1092-Wien-Austria

الدراسات الإسلامية : مجمع البحوث الإسلامية ، الجامعة الإسلامية ، إسلام آباد – باكستان

الرسالة الإسلامية : الصرافية ، جامع عادلة خاتون ، بغداد

عالم الكتب : ص ب : (1590) الرياض .

العربي : ص ب : (748) الكويت .

الفكر الإسلامي : ص ب (145380) بيروت .

الفيصل : ص ب : (3) الرياض 11411 .

مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية : ص ب : (17433) الخالدية ، الكويت .

المجلة العربية للعلوم الإنسانية : ص ب : (26585) الصفاة ، الكويت .

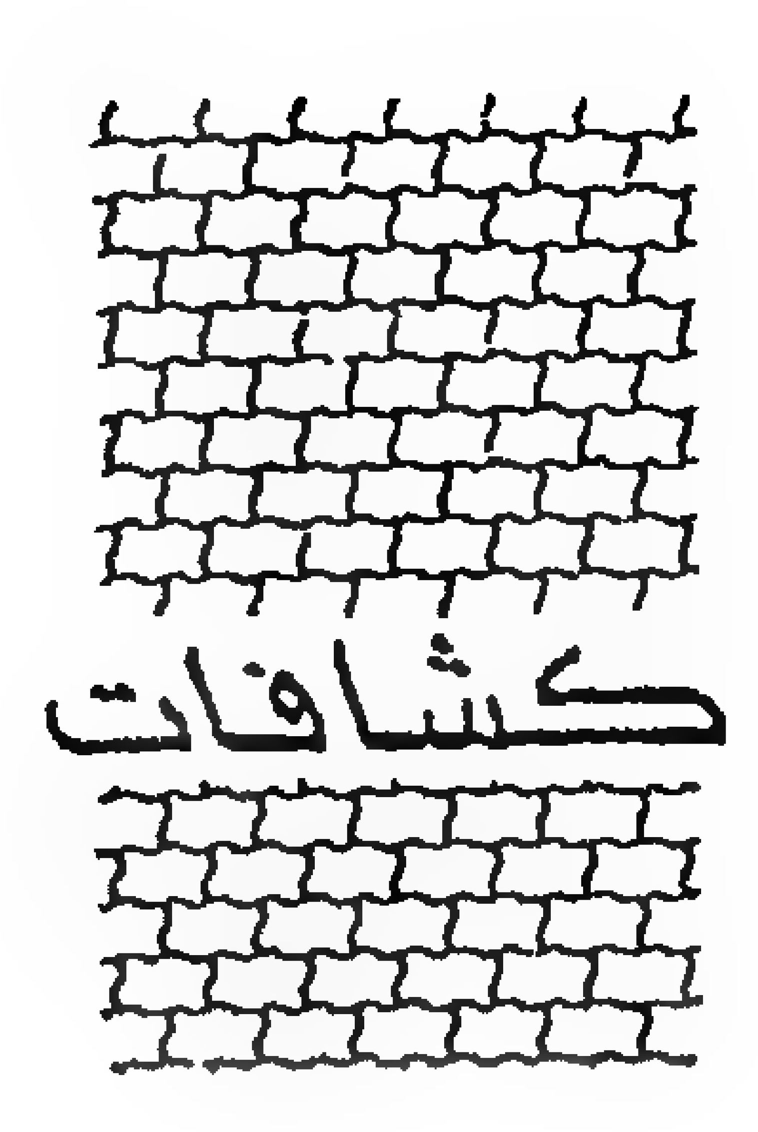
المستقبل العربي : ص ب : (113-6001) بيروت .

المسلم المعاصر : ص ب : (2857) الكويت 13029 .

المشكاة : ص ب : (238) وجدة– المغرب.

منار الإسلام : ص ب : (2922) أبو ظبي .

المنطلق : ص ب : (25105) الغبيرى ، لبنان .



الكشاف الاقتصادي

لكتاب جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد

محمد بن محمد بن سليمان الفاسي المغربي. ١٠٣٩ هـ — ١٠٩٤ هـ. — ٢ ج — ط ٣ — لاهور مكتبة المعارف العلمية

ويضم ١٤ كتابا صحيح البخاري، صحيح مسلم سنن النسائي . أبي داود ، سنن الترمذي ، سنن ابن ماجه . موطأ مالك مسند أحمد . مسند الدارمي مسند أبي يعلى . مسند البزار ، معاجم الطبراني الكبير والأوسط والصغير . وقد رقمت أحاديثه من ١ إلى ١٠١٣٠ (الأرقام المذكورة في الكشاف هي أرقام الأحاديث في الكتاب وليست أرقام الصفحات)

أ

ب

س

المسلم المعاصر

الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة ــ الكويت

الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ ــ ١١ بيروت.
مصر دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة.
الكويت دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت.

SCIENTIFIC RESEARCH HOUSE
P.O Box 2857 Safat KUWAIT
Telex. TALSUTA 30256 KT.

مطبعة المصرية ـ ت ١٨٣٢٥٦



Vol. 12
No. 47

Rajab 1406
Shaaban
Ramadan

April 1986
May
June